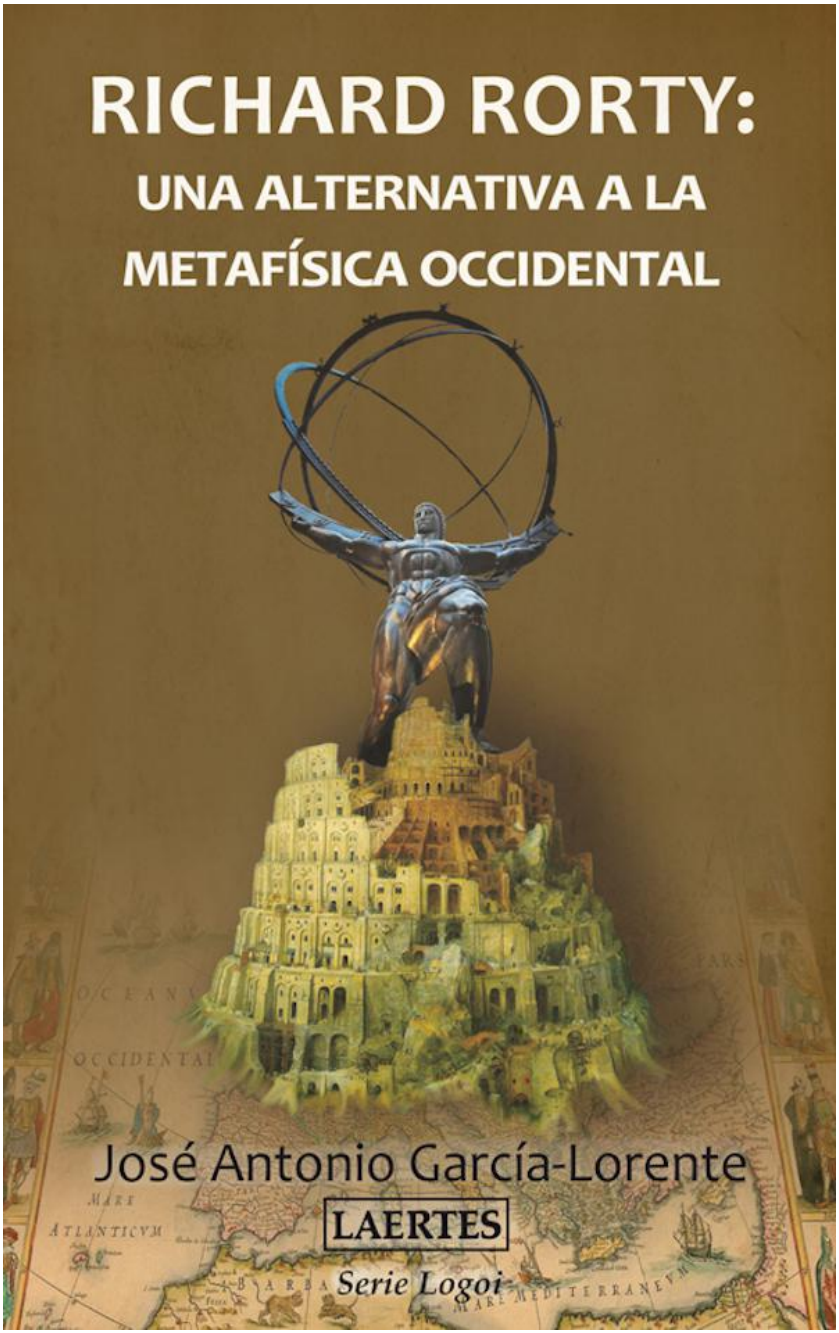
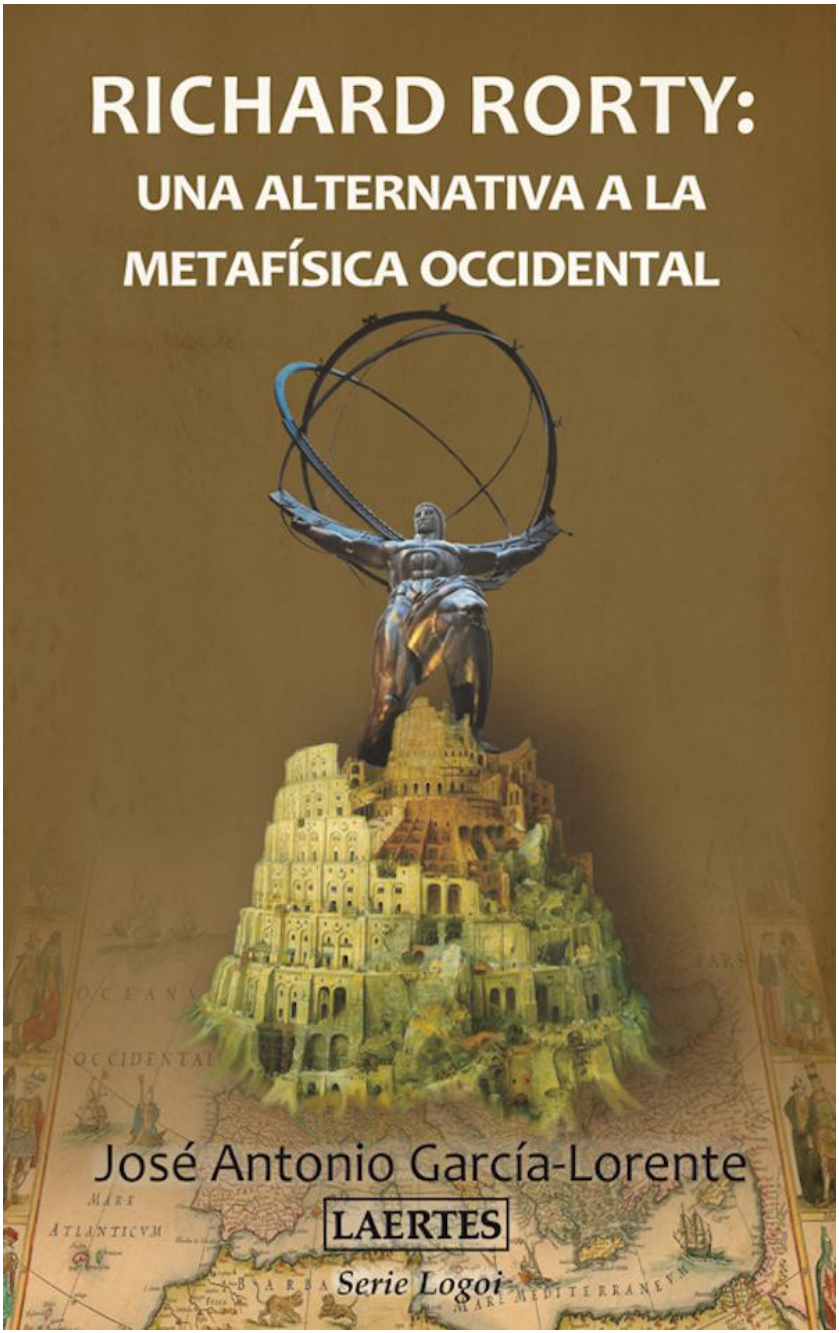
RICHARD RORTY:
UNA ALTERNATIVA A LA METAFÍSICA OCCIDENTAL



José Antonio García-Lorente

LAERTES
Serie Logoi

RICHARD RORTY:
UNA ALTERNATIVA A LA METAFÍSICA OCCIDENTAL



José Antonio García-Lorente

LAERTES
Serie Logoi

Richard Rorty:

Una alternativa a la metafísica occidental

José Antonio García-Lorente

Prólogo de Enrico Berti

LAERTES

Serie Logoi

Directora de la serie: Ángela Sierra González

Primera edición: abril 2012

© José Antonio García-Lorente

© de esta edición: Laertes S.A. de Ediciones, 2012

C./ Virtut 8, baixos - 08012 Barcelona

www.laertes.es

ISBN: 978-84-7584-869-3

Depósito legal: B-142014-2012

Fotocomposición: JSM

Ilustración de la cubietra: Esteban Bernal Aguirre

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de los titulares de la propiedad intelectual, con las excepciones previstas por la ley. Diríjase a cedro (Centro Español de Derechos reprográficos, <www.cedro.org>) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

A mi mujer, Carmen,

a nuestros hijos, José Antonio, Carmen, Eva María

y el niño que esperamos.

Prólogo

Richard Rorty ha sido seguramente uno de los filósofos más influyentes de la segunda mitad del siglo xx. Aunque se formó en la atmósfera de la filosofía analítica, que era dominante en los departamento de filosofía de las universidades norteamericanas y que él describió admirablemente en la famosa antología The Linguistic Turn (1967), se fue progresivamente acercando a las posiciones de la filosofía hermenéutica de la Europa continental (Nietzsche, Heidegger, Derrida), y contribuyó a introducir esta última en el ambiente americano, sobre todo en los departamentos de disciplinas humanistas. Emblemático, bajo ese aspecto, fue su traslado de la cátedra de filosofía de Princeton a la cátedra de «humanities» de la Universidad de Virginia en 1982.

La expresión literaria más importante de la «conversión» de Rorty es Philosophy and the Mirror of Nature (1979), su obra más famosa, en la que ha criticado la noción de verdad como correspondencia entre el conocer y una presunta realidad objetiva —que atribuye a toda la filosofía occidental—, y con la que ha preparado su tránsito a una concepción neopragmatista de la verdad como consenso y, en definitiva, como utilidad social. Igualmente radical ha sido su crítica a la metafísica como pretensión de saber absoluto, último, definitivo, y su propuesta de sustituir no sólo la metafísica, sino también la misma filosofía, por la «conversación» y la «democracia». Gracias a esas propuestas, Rorty ha llegado a ser uno de los mayores exponentes del pensamiento «posmoderno», como Derrida en Francia y Vattimo en Italia. Recuerdo haber participado personalmente en congresos organizados por Vattimo en Palermo, a cargo de la Sociedad Internacional F. Nietzsche, en los que fueron premiados, después de los hermeneutas «clásicos» como Gadamer, Ricoeur y Pareyson, los hermeneutas posmodernos como Derrida, Rorty y el mismo Vattimo.

El libro de José Antonio García-Lorente es principalmente una reconstrucción atenta y cuidadosa de la filosofía de Rorty y, en particular, de su crítica a la verdad y a la metafísica. Se fundamenta

en un conocimiento amplio y profundo de las obras del filósofo americano y de los debates por ellas suscitados en los ambientes americanos y europeos. Pero la intención del libro no es sólo histórica, o sea, expositiva, sino filosófica, es decir, crítica. En efecto, el libro desarrolla una penetrante crítica a las principales tesis de Rorty, tanto a propósito de su concepción de la verdad como con motivo de su concepción de la metafísica. Se trata de una crítica que definiría de tipo «clásico», porque —según la costumbre de la antigua dialéctica griega— retuerce contra Rorty las mismas objeciones por él dirigidas a la concepción clásica de la verdad y de la metafísica, objeciones que, además, él mismo había dirigido a cuantos le habían precedido en la crítica a la metafísica, o sea, Nietzsche y Heidegger. En efecto, al igual que Heidegger ha acusado a Nietzsche de ser el último de los metafísicos, así Rorty dirige la misma crítica a Heidegger, pero se expone, a su vez, a sufrirla de parte de García-Lorente.

La acusación de Rorty a la concepción clásica de la verdad —anota García-Lorente— no sólo substancializa la Verdad (en singular y con mayúscula) como representación absoluta y definitiva de la realidad (el «espejo de la naturaleza»), ignorando el carácter intencional atribuido al conocimiento por los filósofos antiguos y medievales, sino que termina presentándose a sí misma en la forma de neopragmatismo, como discurso que pretende ser verdadero, o sea, ser la verdad última. También la crítica de Rorty a la metafísica supone, al igual que la elaborada por Heidegger, una concepción estereotipada de la metafísica como «onto-teología», o sea, como saber absoluto sobre el ser y sobre Dios, como «mirada divina» sin tiempo y sin lugar, completamente distinta de la que ha sido históricamente la metafísica clásica.

A propósito de esta última, García-Lorente se remite directamente a Aristóteles, del que muestra un saber servirse de modo seguro y con conocimiento de causa. Recuerda, en efecto, que, para Aristóteles, la metafísica o filosofía primera era simplemente la investigación de las causas primeras, o bien, las explicaciones, las más completas posibles, del mundo de la experiencia. Por tanto, una investigación abierta, no preliminarmente circunscrita o con prejuicios, sino surgiendo de un sincero deseo de conocer. La crítica de Rorty a la metafísica —según García-Lorente— se presenta ella misma como

una nueva forma de metafísica, entendida en el sentido negativo criticado por el mismo Rorty, a quien, por tanto, cabe dirigir la misma acusación que Heidegger dirige a Nietzsche y que Rorty dirige a Heidegger, puesto que no se trata de una «superación» de la metafísica, sino de su «sustitución» por una nueva metafísica.

García-Lorente es todavía más audaz, porque rastrea en el pensamiento mismo de Rorty cuatro tipos de causas primeras correspondientes a los cuatro géneros de causas establecidos por Aristóteles: ve en la contingencia del lenguaje la primera causa material; en la contingencia del yo, la primera causa formal; en la absolutización del «nosotros», la primera causa eficiente; y en la libertad y democracia la primera causa final de la filosofía rortyana. Esta última tentativa puede ser discutida, pero no afecta el valor total de la obra de José Antonio García-Lorente, que se presenta como una de las más agudas críticas a la filosofía posmoderna, aparte de informativa, que se puedan encontrar hoy. Ella va contra la tendencia dominante, al menos en Europa, de seguir la moda del pensamiento posmoderno. También por esta última razón, signo de coraje, de inteligencia y de libertad de pensamiento, este trabajo merece ser apreciado.

Enrico Berti

Padua, abril de 2011

(Traducción de Alfonso García Marqués)

Introducción

«Todos los hombres desean por naturaleza saber».[1] Con este exordio solemne se inicia la Metafísica de Aristóteles. Poco después, Aristóteles indica que todos los hombres, sea ahora, sea en el principio, buscan y han buscado saber a causa de la maravilla o de la admiración.[2] Pero ya Platón, maestro suyo, había manifestado que «eso que llamamos admiración es muy característico del filósofo. Éste y no otro, efectivamente, es el origen de la filosofía».[3] Con estas palabras, tanto Platón como Aristóteles, los dos mayores filósofos de la Antigüedad, coincidieron en el reconocimiento de que el deseo de saber tiene su inicio en la maravilla o admiración que se tiene frente a los apareceres (τὰ φαινόμενα).

La maravilla o admiración que suscita en el hombre el deseo de saber ha sido caracterizada, una vez más por Aristóteles, cuando ha afirmado lo siguiente: «El que se plantea un problema o se admira, reconoce su ignorancia. (Por eso también el que ama los mitos es en cierto modo filósofo; pues el mito se compone de elementos maravillosos). De suerte que, si filosofaron para huir de la ignorancia, es claro que buscaban el saber en vista del conocimiento, y no por alguna utilidad».[4] La maravilla o admiración es la conciencia de la propia ignorancia y el deseo de salir de ésta, es decir, de aprender, de conocer, de saber. Pero esta búsqueda del saber no está sujeta a necesidades materiales ni al placer o al poder, pues se trata de una búsqueda desinteresada: «Es evidente que no la buscamos por ninguna otra utilidad, sino que, así como llamamos hombre libre al que es para sí mismo y no para otro, así consideramos a ésta como la única ciencia libre (ἐπιστήμη ἐλεύθερα), pues ésta sola es para sí misma».[5]

La maravilla o admiración de la que hablan tanto Platón como Aristóteles determina, por tanto, el porqué de la filosofía. La maravilla provoca una actitud de tipo teorético, es decir, cognoscitivo, que se manifiesta como deseo de saber. Pero, ¿qué es lo que hay que saber? Los griegos de la Antigüedad clásica buscaban una causa que fuera capaz de explicar el porqué de lo que

aparece, de lo que se presenta. A esto se refiere Aristóteles cuando habla de justificar los fenómenos (τὰ φαινόμενα ἀποδώσειν).[6] En este sentido, es la admiración del ser humano frente a la experiencia, en la presencia de un objeto, de un evento o de una acción, la que provoca la necesidad de una respuesta, es decir, de una explicación o justificación que satisfaga el porqué de lo que allí se manifiesta.

Por otro lado, el exordio de la Metafísica al que poco antes se ha hecho referencia, indica que esta maravilla o admiración, que supone el deseo de saber, es propio de todo hombre. Esta referencia griega a «todos los hombres» (πάντες ἄνθρωποι) resulta ser revolucionaria, porque, para la antigua sociedad griega, que establecía grandes diferencias sociales, los hombres (ἄνθρωποι) somos todos: hombres y mujeres, griegos y bárbaros, esclavos y libres. Así pues, todos los hombres desean saber, pero, además, Aristóteles añade el término «por naturaleza» (φύσει); no por educación, por alguna contingencia histórica o por algún hecho casual, sino por naturaleza, o sea, por el hecho de que son seres humanos o en virtud de su ser humano. En este inicio de la Metafísica, Aristóteles está diciendo al mundo griego que cualquier ser humano, independientemente del sexo —varón o mujer—, independientemente de la raza o nación —griega o bárbara—, e independientemente de la condición social —esclavo o libre— desea, por naturaleza, saber. Esta igualdad radical tiene su paralelismo en las palabras que pronunció san Pablo en el principio de nuestra era cuando predicó: «Despojaos del hombre viejo con sus obras, y revestíos del hombre nuevo, que se va renovando hasta alcanzar un conocimiento perfecto, según la imagen de su Creador, donde no hay griego ni judío; circuncisión e incircuncisión; bárbaro, escita, esclavo, libre, sino que Cristo es todo y en todos».[7]

Este modo de entender la filosofía se ha mantenido firme en los siglos sucesivos, ofreciendo un riquísimo manantial de respuestas, constituyendo verdaderos y auténticos sistemas filosóficos para satisfacer este deseo primigenio de conocimiento. Sin embargo, y con la perspectiva que nos da el tiempo, se podría decir que este proyecto originario que inventaron los antiguos griegos, en el que la filosofía —como una forma de saber por el puro amor al saber—, se ha visto modificado de forma particular, no hace mucho tiempo. Un

pequeño texto —escrito en 1873 y publicado en 1903— resume el manifiesto de la situación actual respecto al principio. Friedrich Nietzsche, en las palabras que dictaba a su amigo Gersdoff, decía lo siguiente: «En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento». Estas palabras denuncian el pecado original del hombre, «el minuto más altanero y falaz de la Historia Universal».[8] Según se narra en la obra de Nietzsche, la humanidad entera ha cometido un pecado muy serio, un pecado de soberbia. El filósofo, «el más soberbio de los hombres», se definió así mismo como un ser que conoce, creyendo que todos los hombres desean por naturaleza saber. Este es el legado para la cultura del siglo xx: el desmoronamiento del lógos o la crisis de la razón.

La visión profética de Nietzsche alcanza hasta nuestros días. Precisamente, el título de este libro, Richard Rorty: una alternativa a la metafísica occidental, hace referencia a la trasformación de la filosofía —esa forma de conocimiento inventada por los griegos—, a partir del análisis de uno de los pensadores más relevantes en la actualidad, Richard Rorty. El pensador norteamericano presenta un programa filosófico que se desarrolla bajo dos puntos centrales. El primero es un diagnóstico crítico y negativo de la filosofía que viene de Platón y Aristóteles hasta la corriente de la así denominada filosofía analítica, en el siglo xx. El otro, la posibilidad de una cultura en la que seamos liberados de los problemas de la epistemología y la metafísica de la gran tradición filosófica occidental.

Rorty nos sugiere la posibilidad de abandonar una determinada concepción de la filosofía, como una disciplina que busca el saber por el saber, para situarnos en una versión alternativa denominada neopragmatismo. Esta propuesta nos sitúa en la estela de los que, a su juicio, son los filósofos más importantes de nuestro siglo: Dewey, Heidegger y Wittgenstein, ya que éstos nos permiten abandonar la secuencia que se inicia con Platón, para ofrecernos algo nuevo o, al menos, la esperanza de algo nuevo. Se ha caracterizado a esta corriente como neopragmatismo, porque, a partir de la herencia de los autores que conforman la corriente pragmatista clásica —Pierce, James y Dewey—, Rorty presenta una versión nueva, deudora de

autores que asumieron el giro lingüístico de Quine, Davidson o Putnam entre otros.

La novedad del neopragmatismo de Rorty reside en que, a través del análisis riguroso de los filósofos analíticos contemporáneos y de las aportaciones de la filosofía continental, la sociedad actual, en su totalidad, puede ser dirigida hacia una cultura sin filosofía. En dicha cultura no habrá necesidad de seguir pensando la realidad bajo las categorías de la filosofía griega, pues éstas son abandonadas y arrinconadas en el olvido. En este sentido, la propuesta de Rorty pretende ser para la cultura en general, lo que la crítica de estos autores ha significado para la filosofía de los antiguos: la esperanza de que el espacio cultural, surgido tras el abandono de la epistemología y la metafísica clásica, no llegue nunca a llenarse.

* * *

El presente trabajo es una exposición del pensamiento de Rorty, en su dimensión gnoseológica y ontológica, con un análisis crítico del neopragmatismo en confrontación con la tradición clásica, especialmente con Aristóteles. En esta investigación, se ha adoptado un enfoque sistemático, basado en la exposición de los textos de Richard Rorty y en los de los autores clásicos.

Este libro se articula en cuatro capítulos bien definidos.

En el capítulo I, se hace referencia al lugar de la filosofía en el panorama cultural actual y al lugar de Richard Rorty en la filosofía americana y en la posmodernidad, para, de este modo, contextualizar el tema que nos ocupa (apartado 0). A continuación, se expone la versión neopragmatista de Rorty respecto a la cuestión de la verdad y el conocimiento, para poner de relieve el primer aspecto fundamental de su filosofía. Aquí se presenta la interpretación que Rorty ofrece sobre el significado de estos conceptos en la filosofía occidental, pues es imprescindible para entender su desarrollo posterior. Para

el neopragmatista, la verdad en la filosofía tradicional ha sido entendida como una relación de correspondencia entre el pensamiento (o el lenguaje) y la realidad, considerando que conocimiento es la representación exacta y precisa que el sujeto lleva a cabo, cuando contempla los objetos que están fuera de él (apartado 1). El neopragmatismo de Rorty, a partir de las aportaciones filosóficas en el ámbito de la filosofía analítica, considerará que las nociones de verdad y conocimiento que se forjaron con Platón y Aristóteles son metáforas que han perdurado en el tiempo, pero que, hoy, ya no pueden explotarse con provecho (apartado 2). La intención de Rorty con esta crítica es recomendar una visión nueva sobre las nociones de verdad y conocimiento, que se aleje de los supuestos de la epistemología, y poder establecer así una cultura post-Filosófica. Esta cultura se caracteriza como post-Filosófica, porque pretende dejar de lado la práctica de la filosofía y situarnos en un nuevo panorama cultural (apartado 3).[9]

Una vez que se ha expuesto el neopragmatismo de Rorty, desde su dimensión epistemológica, se pasa a un análisis crítico de esta cuestión. Así pues, en el capítulo II se incluye, en primer lugar, un breve planteamiento sobre el principio metodológico de la filosofía moderna para comprender las motivaciones del neopragmatismo de Rorty en el ámbito de la epistemología (apartado 1). A continuación, se expone la noción filosófica de verdad, que se forjó a partir del análisis gnoseológico de Platón y Aristóteles, para cuestionar si la cultura post-Filosófica es plausible y está justificada. De esto modo, se plantea la siguiente cuestión: ¿es consistente el uso neopragmatista de la verdad y del conocimiento? (apartados 2 y 3).

En el capítulo III, se presenta la versión neopragmatista de Richard Rorty respecto a la metafísica, para recoger el segundo aspecto fundamental de su filosofía. Se investiga, por un lado, la interpretación que Rorty ofrece del concepto de metafísica, a través de su biografía intelectual (apartado 1). A partir de esta exposición, se recoge el análisis crítico del mismo autor sobre la persistente crítica de la filosofía del siglo xx a la metafísica clásica, recuperando la interpretación rortyana de las figuras

relevantes como son Nietzsche, Heidegger y Derrida (apartado 2). Por otro lado, se analizan los supuestos del neopragmatismo que hacen posible una nueva visión del mundo sin metafísica. Este apartado es fundamental, porque permite comprender el ideal de una cultura que Rorty denomina como post-metafísica, replanteando de forma novedosa la cuestión de la superación de la metafísica (apartado 3).

En el capítulo IV, por último, se expone la concepción de la metafísica clásica para indagar si el juicio que Rorty emite sobre ella se adecua a los textos fuentes de los autores que definieron eso que pasó a denominarse como metafísica, o si, por el contrario, la interpretación que el neopragmatismo lleva a cabo se basa en una cierta interpretación peculiar de la metafísica que otros autores han dado de ella (apartado 1). Finalmente, se plantea la posibilidad de que, a pesar del intento de la cultura post-metafísica de Richard Rorty por desplazar a la metafísica, los mismos supuestos que hacen posible la viabilidad de esa cultura sean condiciones de un discurso que se inserta en el ámbito de lo que previamente se ha denominado como metafísica. Por eso, se plantea si la versión alternativa del neopragmatismo es olvido o sustitución de la metafísica (apartado 2).

Este trabajo no pretende mostrar una exposición completa del pensamiento de Richard Rorty, sino una reconstrucción de su estructura interna, a partir de los pilares que soportan el neopragmatismo, desde un punto de vista teorético. El trabajo se centra en la epistemología y en la metafísica, pues son los aspectos fundamentales que explican la versión de Rorty. Además, hemos querido examinar críticamente la propuesta neopragmatista, a la luz de las aportaciones de la tradición filosófica occidental que se inicia con Platón. Así, hemos podido abordar, por un lado, la interpretación que hace Rorty de ella y, por otro, una lectura directa de los autores clásicos. Con esta exposición, se intenta incitar a una renovación del estudio de los textos originales de la tradición filosófica para establecer un diálogo fructífero con las

corrientes actuales de nuestra cultura. No se intenta reivindicar ninguna escuela filosófica concreta, sino valorar de modo sistemático la herencia que nos ha sido transmitida, para aplicarla a los problemas actuales de nuestro tiempo. Esta es una posición, que se mantiene abierta a la relación entre tradición y tiempo presente.

La realización de este trabajo ha sido posible con la ayuda económica de la Fundación Séneca, Agencia Regional de Ciencia y Tecnología en la Región de Murcia. Quiero dar las gracias a Alfonso García Marqués por su valiosísima ayuda: se ha entregado de manera incondicional en este texto, ofreciendo todo su tiempo con una paciencia virtuosa. También estoy profundamente agradecido a todas las personas que me han inspirado y me han guiado, Antonio Livi y Enrico Berti, pilares básicos de mi formación. Gracias a mis padres José Antonio y Juani, que me dieron la vida y a mis queridos hermanos. Gracias a todos aquellos que me mostraron y me siguen mostrando el amor a la verdad. Pero sobre todo, gracias a mi mujer Carmen y a nuestros hijos José Antonio, Carmen, Eva María y el niño que esperamos: «Me ha tocado un lote hermoso, me encanta mi heredad». Por último, doy gracias porque estas cosas se han ocultado a sabios e inteligentes y se han revelado a pequeños. Dayenú.

Capítulo I

La epistemología en el neopragmatismo de Rorty

0. Contexto histórico

La filosofía en la posmodernidad

El 28 de junio de 1914 estalla la Primera Guerra Mundial, la Gran Guerra. El desenlace de este conflicto mundial, cuatro años más tarde, se saldó con diez millones de muertos y un incontable número de mutilados y enfermos. Este hecho histórico supuso un cambio de rumbo para toda la humanidad. Las viejas esperanzas en la razón y en el progreso se vinieron abajo, cuando, por otra parte, el Tratado de Versalles preparaba la Segunda Guerra Mundial que costó la vida a cincuenta millones de personas. La Segunda Guerra Mundial se clausura con el comienzo del conflicto atómico. Una bomba sobre Hiroshima y una segunda sobre Nagasaki devoró toda una población civil. Estas guerras mundiales y las guerras en el interior de éstas daban como fruto los campos de exterminio nazi, las masacres en terreno ruso y millares y millares de cadáveres esparcidos por todo el continente. ¿Qué ha ocurrido? La guerra de 1914-1918 inaugura el siglo xx, el siglo de la posmodernidad.

El término posmodernidad hace referencia a algo tan amplio y complejo que su demarcación y caracterización más o menos precisa es todavía una incógnita. Esto se justifica por el hecho de que la posmodernidad se ha convertido en una «atmósfera común», que se extiende al ámbito de la ciencia, del arte, de la religión y de la filosofía. Sin embargo, podemos afirmar que la posmodernidad es el fruto de una de las crisis más importantes de todos los tiempos y que llega a su cúspide en el siglo xx: la crisis de la razón. El siglo que acaba de finalizar pasará a la Historia como el tiempo en el que el hombre se dispuso a tirar por tierra los fundamentos de la cultura, cuyas raíces se encuentran en el origen del pensamiento filosófico de nuestra tradición occidental.

El pensamiento filosófico ha intentado ofrecer un diagnóstico de esta situación recogiendo con entusiasmo la figura de Nietzsche. El hombre occidental detecta la causa de la posmodernidad con el nihilismo. Pero, ¿qué es el nihilismo? Si nos atenemos al primer gran profeta y teórico de nuestro tiempo, el nihilismo es una

negación de la tradición filosófica, dónde los valores supremos se desvalorizan. Como ha especificado Franco Volpi: «El nihilismo es la situación de desorientación que aparece una vez que fallan las referencias tradicionales, o sea, los ideales y los valores que representaban la respuesta al "¿para qué?", y que como tales iluminaban el actuar del hombre».[10]

La posmodernidad es la plasmación de la profecía de Nietzsche, que forma parte del aire mismo que respiramos. En un sentido filosófico, los autores que han sido insertados en la posmodernidad se nutren de esta crisis del lógos para profesar una fragmentación de nuestra visión del mundo, desde diferentes perspectivas y según tradiciones, paises e historias personales. Así pues, nos encontramos con los posmodernos franceses (Lyotrad, Derrida, Deleuze, Baudrillard, Lipovetsky), la corriente del pensamiento débil italiano (Vattimo, Gargani, Vitiello), del alemán (Sloterdijk, Böhme) o del neopragmatismo americano (Richard Rorty). En todos estos autores atraviesa un aire de familia que, dependiendo de las peculiaridades de cada uno, albergan algunos de los siguientes lemas: abandono de los discursos legitimadores, ausencia de criterios universales de justificación, incertidumbre sobre la verdad, carencia de valores y verdades universales, estetización general de la vida y una difusión del relativismo y del escepticismo.

La condición postmoderna —nombre que da título a una obra de Lyotard— se caracteriza por el intento por acabar finalmente con las grandes síntesis unificadoras que han sido producidas por el pensamiento metafísico, cuyo punto de arranque viene motivado por eso que se ha repetido tantas veces desde su primera formulación: «Todos los hombres desean por naturaleza saber».[11]

Richard Rorty en la filosofía americana y en la posmodernidad

La filosofía de Richard Rorty, reconocido como un liberal burgués posmoderno, se presenta como una versión única y distinta del pragmatismo.[12] Rorty ha hecho mucho más por la revitalización y reivindicación del nombre y tradición del pragmatismo, que los filósofos predecesores y fuentes intelectuales del pragmatismo clásico de John Dewey, Charles S. Peirce, Wendell Holmes, George Herbert Mead, W.E.B. DuBois, William James y Josiah Royce (por nombrar algunas de las figuras más relevantes del pragmatismo). Sin embargo, Rorty también ha desestabilizado y zarandeado el significado del pragmatismo, convirtiendo a esta corriente filosófica en el centro del canon filosófico actual. Esto ha provocado que mucha gente, que se identifica como pragmatista y que está dispuesta a reconocer que concuerda con la forma de hacer y de pensar del pragmatismo, no esté de acuerdo en lo que se refiere al giro posmoderno de Rorty.[13]

Richard McKay Rorty nació el 4 de octubre de 1931 en Nueva York. Realizó estudios en Hutchins Collegue de la Universidad de Chicago en 1946, donde obtuvo su MA en Filosofía, con una tesis de máster sobre Alfred North Whitehead, bajo la dirección de Hartshorne en 1952. Rorty se marchó a Yale ese año y trabajó con el metafísico Paul Weiss, donde escribió (1956) una tesis doctoral de unas seiscientas páginas, titulada The Concept of Potentiality, que nunca publicó. En este texto, Rorty llevó a cabo un análisis crítico de la concepción antigua (Aristóteles), moderna (Descartes, Spinoza y Leibniz) y contemporánea (Carnap y Nelson Goodman) de la potencialidad, para reflejar la relación entre los problemas del empirismo lógico y los problemas de la metafísica tradicional y la epistemología. Con este trabajo, Rorty se identificó con la gran tradición metafísica, con lo que él llamaría posteriormente como la etapa del «Platonismo», e intentó mostrar su relevancia en la tradición del empirismo lógico. En 1961, después de tres años en Wellesley, Rorty recibió una invitación de Gregory Vlastos para formar parte del Departamento de Filosofía de Princeton como

profesor visitante por un año. Rorty se quedó definitivamente allí hasta que renunció a su cátedra de Filosofía y aceptó ser profesor de Humanidades en la University of Virginia en el año 1982.

Rorty comenzó a leer filosofía analítica cuando terminó su tesis. Wilfrid Sellars fue el filósofo que más le influyó. Así pues, durante los años sesenta, Rorty publicó varios trabajos que seguían alimentando el debate en el ámbito de la filosofía analítica. Este debate surgió de la convicción de que los nuevos análisis que se habían llevado a cabo a partir del giro lingüístico clarificarían muchas de las discusiones de muchos problemas filosóficos tradicionales. Por ejemplo, en su Mind-Body Identity, Privacy, and Categories, Rorty desarrolló un argumento que criticaba la tesis según la cual, es posible delimitar rigurosamente la diferencia entre lo «conceptual» y lo «empírico». Este artículo fue importante, porque Rorty cuestionó uno de los dogmas del análisis lingüístico conceptual, según el cual, nosotros podemos distinguir agudamente el análisis conceptual de la investigación empírica.[14]

En 1967, Rorty publicó su famosa antología, The linguistic Turn, dónde intentó mostrar las diferentes maneras en que los filósofos del lenguaje habían visto la filosofía y el método filosófico durante los últimos treinta años. En esta obra, Rorty lanza la pregunta de si el giro lingüístico está destinado a padecer el mismo final de las revoluciones previas en Filosofía. Rorty presenta seis posibilidades para el futuro de esta disciplina, tras la disolución de los problemas tradicionales. A pesar de que Rorty no toma una posición firme sobre lo que sucederá con el futuro de la Filosofía, hacia el final de la introducción, apunta la futura dirección de su propio pensamiento. Esto se ve de forma clara en la cuarta posibilidad que él enumera: «Pudiera ser que termináramos por contestar la pregunta "¿ha llegado a su fin la filosofía?" con un resonante "Sí", y llegáramos a ver una cultura posfilosófica tan posible y tan deseable como una cultura posreligiosa. Podríamos llegar a ver la filosofía como una enfermedad cultural que ha sido curada, justo como muchos escritores contemporáneos (notablemente freudianos) ven la religión como una enfermedad cultural de la que los hombres están siendo curados gradualmente».[15]

Los años setenta supusieron la década más creativa y turbulenta de

la vida intelectual de Rorty. Éste empezó a leer a los pensadores que en el ámbito de la filosofía analítica fueron considerados como «no realmente» filósofos: Nietzsche, Heidegger, Sartre, Derrida, Foucault, Gadamer y Habermas. Rorty publicó la controvertida y polémica obra que lo lanzó a la fama, Philosophy and the Mirror of Nature, un año después de que fuera elegido vicepresidente de la «División Este» de la American Philosophical Association en 1978. Esta obra supuso un golpe duro para los filósofos analíticos, hasta el punto de que muchos de ellos consideraron que Rorty los estaba traicionando.[16] De cualquier modo, Rorty argumentó en esta obra que si seguimos las consecuencias de la crítica de Sellars al mito de lo dado y el escepticismo de Quine acerca de la distinción entre lenguaje y hecho, entonces la idea de los fundamentos kantianos del conocimiento no podía seguir manteniéndose. Ambos autores desafiaban los presupuestos no cuestionados que formaban la base de la filosofía analítica: las distinciones conceptual-empírica, analítico-sintética, además de la distinción entre lo que es dado y lo que es postulado. La obra Philosophy and the Mirror of Nature se convirtió en el libro más discutido en la segunda mitad del siglo veinte, no sólo por los filósofos que provienen de la filosofía analítica, sino por no filósofos provenientes de las diferentes ramas de Humanidades y de las Ciencias Sociales.[17]

Rorty se identificó claramente en el año 1979, en su discurso presidencial de la «División Este» de la American Philosophical Association, con el pragmatismo de James y Dewey. El pragmatismo de Rorty es idiosincrásico y controvertido, pues rechaza al fundador Peirce, admitiendo que éste únicamente, dio el nombre. Desde esta perspectiva, Rorty ofrece una versión nietzscheana y heideggeriana de James y Dewey, para insistir en que el pragmatismo es la doctrina según la cual «la investigación no tiene ningún límite general que venga dictado por la naturaleza de los objetos, de la mente o del lenguaje, sino ciertas limitaciones deducibles de los dictámenes de nuestros colegas».[18] A partir de este momento y hasta el final de su vida, Rorty defenderá con fervor que no existe ningún tipo de constricción sobre nosotros, excepto aquellos que provienen de las opiniones de nuestros congéneres. Rorty llegó a pensar que la obsesión por las teorías filosóficas de la Verdad, Objetividad y Realidad no eran más que una forma de idolatría, un sustituto filosófico a la creencia religiosa en un Dios trascendente. Amigos y

críticos pensaron que Rorty estaba usando simplemente el término «pragmatismo» como tapadera a su giro posmoderno.[19]

Con la aparición de Contingency, Irony and Solidarity en 1989, Rorty se ganó todas las críticas a ambos lados del Atlántico. En los círculos analíticos, el menospreciar a Rorty se convirtió en una especie de moda y ya nadie lo tomaba en serio. En Contingency, Rorty rechaza la argumentación a favor de la redescripción imaginativa, defendiendo que deberíamos leer algunos filósofos de la misma manera en que leemos a novelistas como Proust y Nabokov: entretenimiento privado. Independientemente de las fuertes críticas vertidas sobre Rorty, el argumento central de esta obra presenta un énfasis radical de la contingencia histórica, un rechazo a cualquier forma de representación epistemológica o semántica y una identificación con el romanticismo, en el sentido de que se sobrepone la imaginación a la razón. Este proyecto incluye el propósito de una utopía liberal en la que predomina la auto-creación de uno mismo.[20]

Los años noventa están marcados por la explicitación de Rorty respecto a su postura política. Rorty se identificó con el partido progresista izquierdista anticomunista de sus padres que desarrolló en su Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America. Rorty, por un alado, reprendió algunos de los excesos de la «Nueva Izquierda», especialmente el legado de una cultura de izquierdas que desdeñó las políticas reales que tenían que ver, sobre todo, con las injusticias económicas. Pero, por otro lado, alabó a la «Nueva Izquierda» por fomentar la política cultural de los movimientos feministas, de gays y de lesbianas. Así, Rorty llamaba a una reconciliación entre la reforma de la «Vieja Izquierda» (dando prioridad a la injusticia social) y la fomentación de lo mejor del legado de la «Nueva Izquierda». Rorty siempre defendió su patriotismo y su esperanza en que lo mejor de la tradición liberal americana: la tolerancia, la libertad individual y la igualdad social prevalecería.[21]

La historia intelectual de Rorty recorre el periodo de un joven estudiante universitario que se identifica a sí mismo con el grupo de metafísicos reaccionarios, continúa con una desilusión de la metafísica materializada en una crítica radical a las pretensiones de

la filosofía y concluye en la figura de un intelectual controvertido, que divisó una «utopía liberal» en la que la imaginación y la creación de uno mismo se privilegia por encima de todo lo demás.

Richard Rorty ha sido y continúa siendo una de las figuras más provocativas en la reciente filosofía hasta el punto de ser considerado por algunos, como el filósofo más importante del siglo xx. Rorty se consideró así mismo como un reformador de la filosofía, que se esforzó, hasta el último día de su vida, el 8 de junio de 2007, por hacer del pragmatismo, con las características que él le otorgó, una versión alternativa a la filosofía transmitida por nuestros antepasados.[22]

1. La interpretación rortyana de la tradición occidental

El pensador norteamericano Richard Rorty sostiene que uno de los deseos de la tradición filosófica occidental ha sido el deseo de la Verdad. Esta premisa puede ser unida con otras dos: «Que la verdad es correspondencia con la realidad y que la realidad tiene una naturaleza intrínseca».[23] Esta búsqueda de la Verdad ha permitido que el conocimiento sea entendido como la representación exacta de la realidad y que el verdadero filósofo se deba empeñar en alcanzar una teoría general del conocimiento, estableciendo los fundamentos del conocimiento.

La verdad como correspondencia con la realidad

La tradición de la cultura occidental, según el pensador americano Richard Rorty, ha estado centrada en torno a la noción de búsqueda de la Verdad. En el artículo «¿Solidaridad u objetividad?», que forma parte de los Escritos filosóficos 1, con el título Objetividad, relativismo y verdad, Rorty dice: «La tradición en la cultura occidental se centra en torno a la noción de búsqueda de la Verdad [the search for Truth], una tradición que va desde los filósofos griegos a la Ilustración».[24] Esta búsqueda de la Verdad no era en función de otra cosa, ni estaba determinada para un fin concreto, sino por ella misma: «La idea de la Verdad como algo a alcanzar por sí mismo, y no porque sea bueno para uno, o para la propia comunidad real o imaginaria, es el tema central de esta tradición».[25] Para Rorty, la aparición de este ideal fue estimulada por la progresiva conciencia que fueron tomando los griegos de la gran diversidad de comunidades humanas. Por eso, Platón concibió que la manera para superar el escepticismo y evitar un culturalismo griego, debía llevarse a cabo bajo la búsqueda de algo que les uniera con el resto de la humanidad. La tradición que arranca con la filosofía griega trató de fijar una meta común que le transcendiera y le permitiera salir de su propia cultura, como cuenta Rorty, «para examinarla a la luz de algo que va más allá de ella, a saber, lo que tiene en común con todas las demás comunidades humanas reales y posibles».[26]

Conforme a la lectura histórica de Rorty, la tradición de la cultura occidental, centrada en torno a la noción de búsqueda de la Verdad, ha tenido la necesidad de ofrecer una teoría filosófica de la verdad, cuestionándose sobre «la esencia de la Verdad». Esta idea es expuesta en la «Introducción» a una serie de artículos que Rorty publicó con el título Consequences of Pragmatism. Aquí, Rorty especifica que «La Verdad», con mayúscula y en singular, es el nombre propio de un objeto, o mejor, «una meta o canon que puede amarse con todo el corazón, con toda el alma y con toda la mente, objeto de preguntas últimas».[27] Rorty considera que «la historia de

los conatos de aislar lo Verdadero o lo Bueno, o de definir los términos "verdadero" o "bueno" […] y de sus críticas viene a ser la historia del género literario que llamamos filosofía, el género que Platón fundara».[28] De esta manera, Rorty declara a Platón como el fundador de la idea de la Verdad, pues él ha formulado preguntas sobre la naturaleza de la noción «verdad». Richard Rorty sostiene que con el análisis filosófico sobre el término verdad, Platón había creído que podría acercarse y saber más sobre «La Verdad».[29]

Esta misma concepción de «La Verdad» es analizada por Rorty en la obra que lo llevó a la fama titulada Philosophy and the Mirror of Nature. En este lugar, Rorty considera que, para formular una teoría filosófica del término verdad, se ha establecido desde el origen de la filosofía una distinción radical entre realidad y apariencia. La tradición filosófica, según Rorty, se ha constituido sobre la oposición realidad-apariencia, porque, de este modo, se podría determinar la diferencia entre creencias verdaderas (o necesarias) y creencias falsas. El carácter de necesidad de la proposición verdadera le vendría dado por tener su fundamento en la realidad no-humana. En este sentido, una proposición es necesaria, porque el objeto al que hace referencia se nos impone de forma irresistible. Rorty sostiene que la distinción entre verdades necesarias y contingentes es fruto de la consideración platónica según la cual «conocer que una proposición es verdadera debe identificarse con ser causado por un objeto para hacer algo. El objeto a que se refiere la proposición impone la verdad de la proposición».[30] Como dice el filósofo americano: «Esta verdad es necesaria en el sentido en que a veces es necesario creer que lo que tenemos delante de los ojos parece rojo —hay una fuerza, no nosotros mismos, que nos compele».[31]

La interpretación de Rorty asume que la distinción entre verdades necesarias y contingentes es metafísica, puesto que el grado de certeza que podemos otorgar a nuestras proposiciones viene determinado por su relación con la realidad, con el ser de las cosas. Rorty continúa su narración diciendo que Parménides ha propiciado una teoría filosófica de la verdad, introduciendo las conexiones conocimiento-realidad y opinión-apariencia: «Sólo bajo el dominio, la obligatoriedad y el control de lo real podía alcanzarse el Conocimiento frente a la Opinión».[32] De este modo, con el lema

parmenídeo que afirma: «no es posible hablar de lo que no es», se ha establecido que en el discurso verdadero las afirmaciones deben estar sujetas a lo real. Como especifica Rorty en su exposición, la idea de basar el conocimiento en las apariencias de las cosas era algo absurdo tanto para Platón como para Aristóteles. Ambos estarían de acuerdo en afirmar que «lo que queremos tener como objeto de conocimiento es precisamente lo que no es una apariencia».[33] Esta vinculación con la realidad hace que las proposiciones que forman parte de la ἐπιστήμη sean universales y no-particulares, necesarias y no-contingentes. La verdad de estas proposiciones queda establecida por siempre jamás y, por tanto, son la herencia de todas las generaciones venideras de la raza humana.[34]

A partir de esta distinción entre realidad y apariencia, Rorty estima que la teoría filosófica de la verdad se ha definido como «correspondencia entre pensamiento y realidad», una correspondencia con la naturaleza intrínseca de las cosas, es decir, «con el modo de ser de las cosas».[35] Precisamente, la verdad entendida como la correspondencia entre nuestras afirmaciones y algo distinto configura lo que él denomina como «el impulso filosófico». Este impulso es simplemente «el deseo apremiante de decir que las afirmaciones y acciones deben «corresponder» a algo aparte de lo que las personas están diciendo y haciendo».[36]

Aquí se encuentra, pues, una primera formulación de la noción de verdad. No obstante, Rorty cree que la noción de verdad como correspondencia con la realidad ha adquirido una nueva relevancia, sobre todo a partir de los debates entre realistas y antirrealistas en el ámbito de la filosofía analítica del siglo xx. En este contexto contemporáneo, el lenguaje ha sustituido a la mente como aquello que está frente a la realidad. En la obra citada más arriba, Consequences of Pragmatism, Rorty divide a los defensores de la teoría de la verdad como correspondencia, dependiendo de una cierta comprensión del realismo. Por un lado, «los realistas técnicos»: los filósofos del lenguaje, que se sirven de las tesis de Kripke acerca de la referencia, para defender una epistemología realista (Hartry Field, Richard Boyd, y, en ocasiones, Hilary Putnam). Por otro lado, «los realistas intuitivos»: los que creen que existen hechos que se encuentran fuera del alcance de los conceptos

humanos, pues no se pueden verificar (Cavell, Nagel, Thompson Clarke y Berry Stroud).[37]

El realista técnico, nos dice Rorty, concibe el mundo como algo que está previamente dividido en géneros naturales de particulares con sus rasgos esenciales y accidentales. La cuestión sobre la verdad de «X es f» se resuelve descubriendo cuál es la referencia de «X» (un hecho físico) y a continuación se descubre si ese particular o ese género es f. Esta es una teoría fisicalista de la referencia y con ella, el realista técnico defiende una la teoría de «la verdad como correspondencia con la realidad», que puede ser formulada como la correspondencia entre el lenguaje y el modo de ser de las cosas en sí mismas.[38] Esta teoría asume que es posible emparejar las partes del mundo con las partes de nuestras creencias u oraciones de tal modo que las relaciones entre estas últimas encajan con las relaciones entre las primeras.[39] El realista intuitivo, por su parte, parte de la «intuición» de que nuestro entendimiento tiene límites y, por tanto, nuestro lenguaje también. Según esto, el realista intuitivo defiende que hay hechos que no pueden expresarse en el lenguaje y, por tanto, la realidad es algo inefable, algo que no se puede aprehender creyendo proposiciones verdaderas. Así pues, la verdad es entendida en un sentido metafísico, pues cree que existe algo así como la verdad Filosófica.[40]

Independientemente de cómo ha sido afrontada la cuestión del realismo, Rorty considera que los realistas defienden la noción de la verdad como correspondencia: «Una relación de “correspondencia” entre determinadas oraciones (muchas de las cuales, sin duda alguna, están por formular) y el mundo mismo».[41] Esta noción de la verdad como correspondencia es desarrollada por Rorty en los artículos que forman parte de Objectivity, relativism and truth, explicitada como teoría representacionista. Los representacionistas son, según Rorty, aquellos filósofos que se cuestionan sobre qué enunciados se encuentran de modo representacional o de correspondencia con elementos no lingüísticos, considerando que la mente o el lenguaje contiene representaciones de la realidad. Los defensores de una teoría representacionista sostienen la posibilidad de la correspondencia entre lenguaje y realidad, donde «el elemento no lingüístico que hace verdadero a S es el que representa S».[42] La representación precisa significa que los elementos no-lingüísticos

hacen que los elementos lingüísticos se utilicen de la manera en que se utilizan. Por ejemplo, nosotros podemos usar el término «átomo», porque, como indica Rorty, los representacionistas creen que existe átomos ahí fuera, que se han «hecho representar de forma más o menos precisa».[43]

El conocimiento como representación exacta

Rorty considera que la concepción del conocimiento de la filosofía occidental se forjó en el mundo griego, concretamente, a través de las formulaciones de Platón y Aristóteles. Precisamente, es esta concepción del conocimiento la que va a determinar el futuro de la epistemología tradicional: «Platón y Aristóteles sugirieron que los animales vivían en el mundo de la apariencia sensorial, que sus vidas consistían en ajustarse a los cambios de esa apariencia y que, por ello, no eran capaces de conocer, porque el conocimiento consiste en ir más allá de la apariencia y llegar a la realidad».[44] El conocimiento está determinado, conforme a la lectura rortyana de los griegos clásicos, por la capacidad de superar las apariencias para alcanzar la realidad.

En Philosophy and the Mirror of Nature, Richard Rorty considera lo siguiente: «La idea de la "contemplación", del conocimiento de los conceptos o verdades universales en cuanto θεωρία, convierte al Ojo de la Mente en el modelo inevitable de la forma superior de conocimiento».[45] Con estas palabras, Rorty está considerando que la noción de mente, eso que Aristóteles denominó como νοῦς, y que constituía la parte inmaterial del hombre, tuvo la fuerza suficiente para convertirse en la metáfora del conocimiento.[46] Rorty cree que Aristóteles entendió esta metáfora a partir de la concepción hilemórfica del conocimiento, según la cual, el sujeto se hace idéntico al objeto. El entendimiento vuelve sobre sí mismo y examina las formas de las cosas, ya que «las formas substanciales de la "raneidad" y de la "estrelleidad" penetran hasta el entendimiento aristotélico, y están allí de la misma manera que lo están en las ranas y en las estrellas».[47] Esta concepción mentalista del conocimiento sufrió cierta modificación con Descartes —continúa explicando Rorty—, pues para el filósofo francés lo que hay en la mente son representaciones de las cosas. En este caso, el «Ojo interior» examina las representaciones, «con la esperanza de encontrar alguna señal que sea testimonio de su fidelidad».[48] En cualquier caso, y a pesar de las diferencias entre estas concepciones,

Richard Rorty considera que ambas concepciones de la mente utilizan la imagen del «Espejo de la Naturaleza».[49]

Siempre en Philosophy and the Mirror of Nature, Rorty dice que la idea de la mente como espejo de la naturaleza llegó a ser la base de la epistemología moderna. Descartes, a través de Locke, introdujo la noción moderna de «idea» como el contenido interior de la mente. Con este giro cartesiano, la mente humana era concebida como un espacio interior en el que tanto las sensaciones perceptivas como las corporales, las verdades matemáticas como las reglas morales y, en definitiva, todo el resto de lo que llamamos mental, eran objeto de observación por parte de un único «Ojo Interior».[50] Según Rorty, la clave que encontró Descartes para agrupar todo lo que pertenece al ámbito mental está en la característica común de «la indubitabilidad», es decir, en el hecho de que «los dolores, los pensamientos y la mayoría de las creencias son de tal condición, que el sujeto no puede dudar que los tiene».[51]

En el cambio cartesiano de la mente como «escenario interno», Rorty considera que se dio el triunfo de la búsqueda de la certeza, propiciando el camino para que la filosofía se ocupara de la ciencia, cuyo centro fuese la epistemología.[52] El paradigma del giro epistemológico del siglo xvii consistía en poder ofrecer una explicación de los procesos mentales para confirmar cuándo había o no conocimiento. En este sentido, la filosofía, sobre todo a partir de la Modernidad, se concibió así misma como «Teoría general del conocimiento». La caracterización de la filosofía bajo este epígrafe se estableció con Descartes, pero tomó conciencia de sí misma a partir de Kant, como especifica Rorty: «Cuando Kant hubo escrito su obra, los historiadores de la filosofía pudieron situar a los pensadores de los siglos xvii y xviii como hombres que trataban de dar respuesta a la pregunta "¿Cómo es posible nuestro conocimiento" e incluso de proyectar esta cuestión hasta los pensadores de la antigüedad».[53]

Rorty entiende que la idea de una «teoría del conocimiento» se desarrolló para resolver el problema de si nuestras representaciones internas son exactas. Descartes propició el terreno de la epistemología ofreciendo «la mente humana» y la idea de representaciones internas. Locke recogió la herencia cartesiana e

indagó la naturaleza, origen y límites del conocimiento, estudiando el funcionamiento de la mente. Kant, definitivamente, consiguió dotar a la filosofía de una teoría general del conocimiento, cuando ubicó el espacio exterior en el interior y afirmó, en comunión con la certeza cartesiana, que el espacio exterior se construía con las representaciones del espacio interior.[54] Sin embargo, todos ellos tienen algo en común: haber sido cautivados por la metáfora de la visión, es decir, por la idea de «mente» como un gran espejo que contiene representaciones diversas. Esta imagen llegó a ser la base de la epistemología moderna y propició que el conocimiento se entendiese como representación exacta: «Saber [dice Rorty] es representar con precisión lo que hay fuera de la mente; entender de esta manera la posibilidad y naturaleza del conocimiento es entender la forma en que la mente es capaz de reconstruir tales representaciones».[55]

El juicio histórico de Rorty sobre los escritores del siglo xvii en general es que entendieron que «el conocimiento de» era anterior al «conocimiento de que». Es decir, la epistemología tradicional nunca creyó que el conocimiento fuese una relación entre una persona y una proposición, sino, al igual que Aristóteles, los filósofos de la época moderna entendieron el conocimiento como «una relación entre personas y objetos más que entre personas y proposiciones».[56] El conocimiento ha sido entendido por la tradición, según Rorty, como una relación de confrontación en la que los objetos, en cuanto objetos de contemplación, deben ser representados fielmente. Esta concepción del conocimiento ha sido caracterizada por Rorty con la idea del «conocimiento-espectador», que deriva de considerar el conocimiento con el modelo de la visión.[57]

Para Rorty, la relación entre los objetos y su representación se cristalizó en preguntas sobre los fundamentos del conocimiento, ya que éstos suponían la base desde la que se explica y justifica la noción del conocimiento como representación exacta de la realidad. La idea de «fundamentos del conocimiento» es fruto de la comprensión del conocimiento como visión o de la elección de metáforas perceptivas. Rorty señala que entender el conocimiento y la justificación como relaciones con los objetos a los que se refieren las proposiciones, exige la necesidad de un fundamento, para poder sentirse atrapado por el objeto en la forma requerida. Este

fundamento es la consecuencia del conocimiento representacionista y radica en lo siguiente: «Pasar de las razones a las causas, del argumento a la compulsión del objeto, hasta llegar a una situación en la que el argumento no sólo fuera absurdo sino imposible».[58] Los fundamentos del conocimiento son los que hacen posible la representación exacta de los objetos, pues constituyen el origen de cualquier conocimiento posterior. En este sentido, los fundamentos del conocimiento son una serie de representaciones privilegiadas, que constituyen la base de cualquier conocimiento posible o, como dice Rorty: «Armazones que no nos dejen extraviarnos, objetos que se imponen a sí mismos, representaciones que no se pueden negar».[59]

La historia de los fundamentos del conocimiento señala lo definitivo del pensamiento filosófico, conforme a la lectura de Rorty. Él mismo resume esta historia, haciendo referencia al «Ojo del Alma» de Platón, al «Ojo de la Mente» de Descartes, a la distinción entre ideas claras y distintas de Locke y a los principios de la comprensión pura de Kant.[60] Con esta secuencia, Rorty admite que la metáfora originaria de la percepción —aquella que subyace a los planteamientos platónicos y modernos: conocimiento-espectador— consiste fundamentalmente en:

i) Determinar nuestras creencias poniéndolas cara a cara con el objeto de la creencia.

ii) Pensar el conocimiento en cuanto agrupación de representaciones exactas.

iii) Encontrar dentro del «Espejo de la Naturaleza» una clase privilegiada especial de representaciones tan irresistibles que no se pueda dudar de su exactitud.[61]

2. La crítica de Rorty en el ámbito de la filosofía analítica

Rorty considera que las nociones de «verdad como correspondencia» y de «conocimiento como exactitud de las representaciones» no funcionan y, por consiguiente, ya no pueden explotarse con provecho. El filósofo americano estima que las críticas contra la tradición, en el seno de la filosofía analítica del siglo xx, han puesto de relieve el fracaso y la inoperancia de estas nociones. En realidad, estas críticas vienen a proclamar la irrealidad de los problemas y soluciones epistemológicos tradicionales.

Génesis y desarrollo de la crítica a la verdad como correspondencia

Richard Rorty no acepta la noción de verdad como correspondencia, que presupone la idea de que «la mente» o «el lenguaje» puede contrastarse con algo exterior (quizás muy diferente), llamado realidad. Para el neopragmatista, la oposición radical entre realidad y apariencia ha provocado que el realista creyese que es posible compararnos con algo absoluto llamado «mundo». Esto es algo que el neopragmatismo va a rechazar, pues, como dice Rorty: «La noción de mundo que abraza el verdadero creyente realista tiene más de obsesión que de intuición».[62]

La crítica del realismo constituye el inicio del argumento neopragmatista contra la noción de verdad como correspondencia. La tesis de Rorty sostiene que el realista considera el mundo como un «être-en-soi sólido, indómito y yerto que se mantiene a distancia y que muestra una sublime indiferencia aunque lo colmemos de atenciones».[63] Bajo esta visión del realista, el «mundo» es concebido como algo totalmente independiente del conocimiento, pues incluye algo que va más allá de «cualquier referente asignable a la gran mayoría de nuestras creencias».[64] Tanto es así, que la verdadera realidad podría carecer manifiestamente de cosas a las que normalmente nos referimos. Para Rorty, el realista no tiene ningún inconveniente en asumir que «todas las cosas a las que nos referimos podrían ser completamente distintas de lo que pensamos», puesto que (valga el ejemplo) «podríamos estar equivocados en lo referente a la naturaleza de las estrellas».[65] Esta noción de «mundo», aclara Rorty, podría ser equiparable a los átomos, al vacío o a la cosa-en-sí kantiana: algo que ni tiene ni admite especificación alguna. Desde este punto de vista, el realista quiere ir más lejos de las apariencias y alcanzar algo absoluto, pues consideraría que, además del mundo, existe algo ahí fuera llamado «la verdad del mundo».[66]

Rorty sostiene que resulta fútil seguir manteniendo la idea de

«mundo», porque es un término filosófico vacío, es decir, carente de contenido. El filósofo americano rechaza esta visión realista con las siguientes palabras: «A modo de resumen, lo que quiero decir es que la noción de "el mundo" o bien se reduce a la causa inefable de nuestra sensibilidad o bien es el nombre que damos a aquellos objetos que, por el momento, la investigación no tiene en cuenta».[67] Por este motivo, el neopragmatismo denuncia, frente a la pretensión de que el mundo decide la verdad, el uso erróneo que el realista hace de la noción de «mundo».[68]

En el ensayo «The World Well Lost», Richard Rorty no presenta ninguna duda acerca de la existencia del mundo o de la realidad en un sentido trivial o común. El planteamiento de Rorty no es un nuevo escepticismo, pues él no niega que exista el mundo ni que tengamos un contacto directo con éste: «Naturalmente, nada cabe argumentar contra el sentido de "mundo" en el que éste es sencillamente cualquier referente hoy día asignable a la gran mayoría de nuestras creencias. [...] el "mundo" consta simplemente de estrellas personas, mesas y hierbas, todas esas cosas cuya existencia nadie, excepto el filósofo "realista científico" de turno, podría concebir». Inmediatamente después, Rorty añade: «De modo que es indiscutible que es "el mundo", en cierto sentido —aquel que hoy nos impide dudar de su ser y del que no cabe error—, el que determina la verdad de las cosas».[69] Sin embargo, Rorty especifica que este reconocimiento del mundo no justifica la idea de la verdad como correspondencia que los filósofos analíticos sostienen: «No hay que confundir la trivialidad de que el mundo puede hacer que tengamos razón al creer que una proposición es verdadera, con la afirmación de que el mundo, por su propia iniciativa, se descompone en trozos, con la forma de proposiciones, llamados "hechos"».[70] Por esta razón, Rorty señala que la falacia de la teoría de la verdad como correspondencia comienza cuando se piensa que la relación entre el lenguaje y la realidad es fragmentaria («como la relación entre piedras individuales y rocas individuales»).[71]

La verdad como correspondencia con la realidad —nos dice Rorty— es «una metáfora que no se puede hacer efectiva y está gastada».[72] En algunos enunciados como «Júpiter tiene satélites» o «el gato juega con el zapato» sí es posible afirmar que existe un isomorfismo entre las partes de las oraciones verdaderas y las partes del mundo

con ellas emparejadas. Sin embargo, en la mayoría de los enunciados verdaderos como «el gato no juega con el zapato», «el universo es infinito» o «el placer es mejor que el dolor» no es posible aplicar una teoría de la verdad como correspondencia, pues no podemos decir que estos enunciados estén apuntando a algo de la realidad. Rorty señala que si preguntamos de qué objetos son verdaderas dichas oraciones, obtendremos por respuesta «una repetición inútil de los términos que en ellas ofician de sujeto» o algo más inútil todavía «una invocación a los "hechos" o "al modo de ser del mundo"».[73] Rorty da un paso más y dice que no podríamos recuperar la noción de verdad como correspondencia aún cuando construyamos un «esquema metafísico», donde se empareje «algo del mundo con cada parte de cada enunciado verdadero y alguna relación de primer orden con toda relación metalingüística correspondiente».[74] En última instancia, y aún cuando fuese posible construir este esquema metafísico, Rorty declara lo siguiente: «Deberíamos preguntarnos si el hablar de gatos o de la bondad es la forma correcta de fragmentar el universo en trozos, si nuestro lenguaje corta la realidad por las articulaciones».[75]

Rorty no ve ni comprende cómo se puede transferir el carácter bruto del los hechos a la verdad de las oraciones, a pesar de que no tiene problema en consentir la existencia de un dato o hecho independiente (por ejemplo, que las luces de Júpiter que Galileo divisó eran un elemento físico duro: «la resistencia física en bruto», es decir, un dato en-sí, extremadamente real). Siguiendo en este caso a Davidson, Rorty dice que la causación no está sujeta a descripción. Pues, si bien es cierto que el hecho en sí (el impacto en la retina de las luces de Júpiter) forma parte del mundo (existe realmente), a esta dureza causal hay que añadir además una determinada explicación, es decir, una descripción de lo que se percibe. Por esta razón, Rorty recuerda que, a pesar de que las luces de Júpiter que Galileo divisó a través del telescopio comportaban un hecho duro, este hecho se incorporó al mundo de manera distinta. Mientras que los seguidores de Aristóteles consideraron que las luces de Júpiter eran una anomalía que tenía que ser integrada en una cosmología aristotélica, los admiradores de Galileo pensaron que esa anomalía hacía saltar en pedazos la teoría de las esferas cristalinas. Con esto se demuestra, según Rorty, que los

hechos son «entidades híbridas», pues las causas de la enunciabilidad de una oración incluyen tanto estímulos físicos como nuestra elección anterior de respuesta a dichos estímulos.[76]

Los neopragmatistas no ven la manera de formular una prueba independiente que se sitúe más allá de la exactitud de la representación. Rorty hereda la perspectiva llevada a cabo por el giro lingüístico, en el sentido de que tanto la mente como el lenguaje penetran tan profundamente en lo que nosotros llamamos «realidad», que la idea de vernos a nosotros mismos como cartógrafos del algo, independientemente del lenguaje, queda fatalmente comprometido desde el principio. Rorty sostiene que los hechos están atravesados por el lenguaje, de modo que, cuando se trata de explicar la verdad de nuestras creencias, difícilmente se puede distinguir entre el papel de nuestra actividad descriptiva, de nuestro uso de las palabras y el papel del resto del universo.[77] Pensar que el mundo o la realidad se descompone en trozos o hechos brutos es un intento imposible de ver el mundo desde ninguna parte: «Un intento confuso por estar al mismo tiempo dentro y fuera del lenguaje».[78] Admitir una salida del lenguaje supondría la salida de nosotros mismos para ver cómo y de qué manera nuestro lenguaje corta o fragmenta el mundo en trozos. Por eso, la teoría filosófica de la verdad como correspondencia es considerada por el neopragmatismo como un intento por alcanzar una perspectiva que se ha desvinculado del lenguaje y de las creencias, y las ha contrastado con algo sin su ayuda. Rorty considera que esto no se puede hacer efectivo y por eso dice: «Es una imposible tentativa de despojarnos de nuestra piel —de las tradiciones, lingüísticas y no lingüísticas, en cuyo seno llevamos a cabo nuestro pensamiento y nuestra autocrítica— para compararnos con algo absoluto».[79]

Rorty concluye su crítica afirmando que explicar la verdad o falsedad en términos de correspondencia o no-correspondencia con la realidad, entre algo humano y no humano, trae «desgraciados resultados».[80] Con estas palabras, el neopragmatismo se aferra a la evidencia de que «varios siglos de esfuerzos no han servido para dar un sentido digno de interés a la noción de “correspondencia” (de los pensamientos o de las palabras con las cosas)».[81] Por lo demás, el debate realismo-antirrealismo es passé, pues la sociedad está

progresando hacia una concepción del lenguaje, que no es posible concebirlo en términos de correspondencia con la realidad.[82]

La crítica al conocimiento como representación

Según Rorty, después de los últimos intentos de Husserl en la fenomenología y de Russell en la filosofía analítica, la filosofía centrada en una «Teoría general del conocimiento» ha dejado de funcionar. Rorty señala que la historia le ha dado la razón en la medida en que, en los intentos de superar la opinión por el conocimiento, «lo que cuenta como conocimiento filosófico ello mismo parece ser objeto de opinión».[83] La aparición de determinados trabajos llevados a cabo en el campo de la filosofía analítica como El empirismo y la filosofía de la mente de Sellars y Dos dogmas del empirismo lógico de Quine presentó varias dudas sobre las posibilidades de «representación exacta de la realidad».[84] Las doctrinas de estos filósofos de la tradición analítica son expresión, según Rorty, de la tesis siguiente: «Ninguna explicación de la naturaleza del conocimiento puede basarse en una teoría de las representaciones privilegiadas con la realidad».[85]

Rorty recoge la tesis de Sellars, según la cual, el conocimiento como aprehensión directa de lo dado, de lo sensible, es un mito. Para el filósofo analítico Wilfrid Sellars, la experiencia inmediata de los fenómenos está presupuesta por el proceso de adquirir el uso del lenguaje. En la obra que lleva por título Empiricism and the Philosophy of Mind, Sellars dice que el uso del lenguaje es un requisito previo para tener conciencia de la experiencia. Es decir, «la conciencia de cualquier clase, hecho o entidad abstracta —incluso de los particulares— es una cuestión lingüística».[86]

Gran parte del Empiricism and the Philosophy of Mind es una demostración de que la realidad no-lingüística es condición causal para el conocimiento, pero no la base para el conocimiento; al menos, así lo interpreta Rorty. A través de la crítica de Sellars, Rorty sostiene que sólo lo que tiene naturaleza proposicional (lingüística) puede justificar otra proposición (por ejemplo una creencia perceptiva). Por lo tanto, como el mundo o la realidad carecen de naturaleza proposicional (no es una proposición), el

mundo no puede justificar nuestras creencias, sino sólo causarlas. El conocimiento es causado por el mundo o por la realidad, pero nunca puede ser la base, es decir, lo que da fundamentos al conocimiento. La premisa de este argumento es que, para Rorty, no existe ninguna creencia justificada que sea no-proposicional. Haciendo uso de la crítica de Sellars a la idea de lo dado, Rorty dice que hemos aprendido que, a pesar de que para dar una explicación causal del conocimiento resulte útil remitirnos a los datos sensoriales, conceptos o proposiciones, no por ello debemos admitir, por ejemplo, que el conocimiento del verdor o de la forma triangular, son la base a partir de la cual se infiere el conocimiento de otras realidades.[87]

Sellars ha indicando que, a pesar de que podamos explicar el conocimiento a partir de lo dado, es decir, los datos que proceden de la experiencia, ello no fundamenta el conocimiento. En Ciencia, percepción y realidad, Sellars nos dice que no podemos caer en la teoría abstractiva de la formación de conceptos: «Mientras que la constitución de los conceptos empíricos básicos coincide con la de una percepción directa de que suceda esto o lo otro, la teoría abstractiva, como vio Kant, comete el error de suponer que el espacio lógico del concepto se transfiere simplemente desde los objetos de la percepción directa al orden intelectual; y la idea de que este espacio lógico es algo a que se llega a través de un desarrollo evolutivo, culturalmente adaptado, es una adaptación, más que un rechazo, de la tesis kantiana según la cual las formas de la experiencia son a priori e innatas».[88]

A partir de la obra de Sellars, Rorty afirma que «siempre será un error hablar de nuestro contacto con el verdor o con una instanciación del verdor como si fueran la "base" (en oposición a ser una condición causal) de nuestro conocimiento de que "esto es verde" o que el "verdor es un color"».[89] Pues bien, si llegar a «ver algo como rojo» es la culminación de un «proceso de configuración multidimensional de respuestas lingüísticas», es decir, «un espacio lógico que se llega a través de un desarrollo evolutivo, culturalmente heredado», «la justificación de ver algo como rojo se da en una comunidad cuyos miembros intercambian justificaciones y afirmaciones, y otras acciones, entre sí».[90] Dicho de otra forma: si no podemos adquirir un concepto sin tener otros muchos y éstos a

su vez se adquieren en un lenguaje heredado, podemos aseverar que la justificación de nuestras proposiciones tiene lugar en una comunidad determinada. Según esto, la justificación de la creencia no puede estar referida a la realidad extra-comunitaria y extra-lingüística, pues no hay una fundamentación ontológica de nuestras creencias. Decir que «S conoce que p» no es una relación que se dé entre sujeto y objeto; sólo podemos justificar que «S conoce que p» cuando nos introducimos en la comunidad lingüística de «S» y en ella se maneja el concepto «p».[91]

Las doctrinas de Quine sobre «la indeterminación de la traducción» y «la inescrutabilidad de la referencia» son utilizadas por Rorty para presentar serias dudas sobre la implicación de «cuestiones de hecho», cuando se trata de atribuir significado a las elocuciones y creencias de las personas. Según la interpretación de Rorty, Quine critica «la concepción de que el lenguaje es expresión de algo "interior" que debe descubrirse antes de que podamos saber qué significa una elocución, o interpretar la conducta lingüística de los que realizan las elocuciones (por ejemplo, atribuirles creencias, deseos y culturas)».[92] Esto implica el abandono de la idea empirista-lógica de la «verdad en virtud del significado» y la idea de la «verdad conceptual», para prescindir de la distinción kantiana entre verdades analíticas y verdades sintéticas.

El primer dogma del empirismo consiste en la distinción que el Círculo de Viena heredó de Kant entre «proposiciones analíticas» y «proposiciones sintéticas» (verdades necesarias y verdades contingentes respectivamente). La verdad de las primeras se determina mirando sólo los conceptos o los conceptos puros y formas puras de la intuición —por medio del análisis lógico o lingüístico sin tener que mirar a la experiencia— y la verdad de las segundas se obtiene recurriendo a información extralingüística. El segundo dogma atacado por Quine consiste en la suposición de que un enunciado aislado del resto de enunciados puede ser confirmado o refutado. Según el filósofo analítico, nuestros enunciados sobre el mundo externo no son contrastados ante la experiencia sensible individualmente sino en conjunto.[93] El resultado de este análisis en «Los dos dogmas del empirismo» es el rechazo de la posibilidad de poder determinar el contenido empírico de las oraciones aisladas y la tesis holista según la cual, «nuestros enunciados acerca del

mundo externo se someten como cuerpo total al tribunal de la experiencia sensible, y no individualmente».[94]

La tesis de «la indeterminación semántica», a través del experimento de «la traducción radical» llevado a cabo por Quine, constata que es posible la construcción de dos diccionarios que den razón de los mismos datos de experiencia y sean semánticamente incompatibles entre sí. Los resultados de la indeterminación de la traducción son trasladados a la teoría de la referencia en la forma de «la tesis de la relatividad ontológica».[95] Rorty recoge el argumento quineano de Ontological Relativity que dice así: «Lo que tiene sentido es decir no qué son los objetos de una teoría, hablando absolutamente, sino cómo una teoría de los objetos es interpretable o reinterpretable en otra… Estas reflexiones nos llevan a apreciar que el enigma de ver las cosas al revés, o en colores complementarios, merece tomarse en serio y aplicar sus conclusiones con profusión. La tesis relativista a que hemos llegado es ésta: no tiene sentido decir qué son los objetos de una teoría, como no sea para interpretar o reinterpretar esa teoría en otra… El hablar de las teorías subordinadas y de sus ontologías es significativo pero sólo con relación a la teoría básica con su propia ontología adoptada primitivamente y en el fondo inescrutable».[96]

A pesar de que Rorty asume las críticas que se le han hecho a Quine, el neopragmatismo se queda con lo que sigue: si aceptamos la crítica a la idea de verdad en virtud del significado y abandonamos la idea de la epistemología como búsqueda de los aspectos privilegiados de la conciencia como las «piedras de toque de la verdad», estamos en disposición de abandonar la aspiración a «una teoría del conocimiento».[97] Lo que verdaderamente le interesa a Rorty es que las propuestas de Sellars y de Quine se ven confirmadas por argumentos holísticos de esta forma: no podremos entender las partes de una cultura, práctica, teoría, lenguaje o cualquier otra cosa desconocida, a no ser que sepamos cómo funciona todo el conjunto y no podemos captar cómo funciona todo el conjunto hasta que no tengamos alguna comprensión de sus partes.[98] De este modo concluye: «La palabra conocimiento no parecería digna de que se luchara por ella si no fuera por la tradición kantiana de que ser filósofo es tener una “teoría del conocimiento”, y la tradición platónica de que la acción que no está

basada en el conocimiento de la verdad de las proposiciones es “irracional”».[99]

3. Los pilares de una cultura post-Filosófica

El término filosofía es ambiguo según Rorty, pues permite concebir la filosofía de dos maneras distintas. En la Introducción a Consecuencias del pragmatismo, el pensador norteamericano proclama el abandono de la «Filosofía». La «Filosofía», con mayúsculas, denota algo más especializado que siguiendo el ejemplo de Platón y de Kant se pregunta por la naturaleza de nociones como verdad, racionalidad, conocimiento o bondad. Pues bien, el neopragmatismo considera que es posible abandonar la práctica de la «Filosofía», eliminando la verdad como correspondencia y el conocimiento como representación precisa, y situar a la humanidad en una cultura post-Filosófica.

La concepción neopragmatista de la verdad

En un documental sobre la figura de Richard Rorty que se emitió en la BBC 4 en el año 2003, figuraba este título: Richard Rorty: The Man Who Killed Truth. («Richard Rorty: el hombre que mató la Verdad»). El neopragmatismo ofrece una explicación antirrepresentacionista de la verdad y se separa del debate del ámbito anglosajón entre realismo y antirrealismo.

La estrategia de Rorty respecto a la noción de verdad ha ido cambiando en su trayectoria intelectual. En los años en los que redactó los ensayos que formarían parte de Consecuencias del pragmatismo, el filósofo norteamericano rechaza cualquier teoría filosófica de la verdad, pero mantiene un tratamiento de ésta conforme al pragmatista William James. En los ensayos que componen el volumen Objetivismo, relativismo y verdad incorpora la crítica davidsoniana al dualismo esquema-contenido, para mantener que «verdadero» no es un término explicativo, pero tiene un uso de aprobación o de precaución. Finalmente, en la época en la que redactó los artículos de Verdad y progreso, Rorty llega a dudar de que la verdad sea el nombre de la meta a la que debe concluir nuestra investigación y sustituye la noción de verdad por la justificación.

En la Introducción a su Consecuencias del pragmatismo, Rorty tiene la intención de eliminar un tratamiento filosófico de la noción de verdad con las palabras siguientes: «Los ensayos que integran este libro tratan de extraer consecuencias de una teoría pragmatista acerca de la verdad. Esta teoría nos dice que la verdad no es la clase de cosa sobre la que quepa esperar una teoría de interés filosófico […] todo lo que se haga en dicha área carece de interés».[100] Rorty aplica un antiesencialismo a la noción de verdad y considera más bien que en el vocabulario de la práctica y no de la teoría, y en el ámbito de la acción y no en el de la contemplación, es donde «podemos decir algo provechoso acerca de la verdad».[101] Rorty concibe la verdad en términos jamesianos, es decir, como «aquello

cuya creencia resulta beneficiosa».[102]

En «Pragmatismo, Davidson y la verdad» publicado en Objetivismo, relativismo y verdad, Rorty asume que «verdadero» no tiene usos explicativos. En este sentido, el neopragmatismo implica una tesis negativa que consiste en disolver la problemática tradicional de la verdad afirmando que «verdadero» tiene, únicamente, los usos siguientes:[103]

1. Un uso como aval o de aprobación y apoyo.

2. Un uso precautorio o de advertencia, como cuando decimos que la creencia S está perfectamente justificada, pero quizás no es verdadera.

3. Un uso desentrecomillador como cuando decimos: «La nieve es blanca» es verdadero si y sólo si la nieve es blanca.

Estos usos son insertados por Rorty en los que, a su juicio, formarían parte del tratamiento pragmatista de la verdad con adhesión a las siguientes tesis:[104]

1. «Verdadero no tiene usos explicativos.»

2. «Comprendemos todo lo que hay que conocer sobre la relación de las creencias con el mundo cuando comprendemos sus relaciones causales con el mundo.»

3. «No existen relaciones de “ser verificado” entre las creencias y el mundo.»

4. «Carecen de sentido los debates realismo-antirrealismo, pues estos debates presuponen la idea vacía errónea de “verificar” las creencias.»

A partir de la sentencia del pragmatismo clásico que dice que de

nada sirve entender la verdad como «la correspondencia con la realidad», Richard Rorty propone que el tratamiento de la verdad entendida como «lo bueno respecto de la creencia» o «lo que es mejor para nosotros creer» debería reemplazar más bien a «justificado» que a «verdadero».[105] En los artículos que integran el volumen Verdad y progreso, la tesis fundamental de Rorty respecto a la verdad es la siguiente: «No tenemos más criterio para la verdad que la justificación», pues «el único criterio de que disponemos para aplicar la palabra "verdadero" es la justificación».[106] Rorty es consciente de que concebir la verdad como «lo bueno respecto de la creencia» se presta a la crítica de los que dicen que una cosa es la verdad —absoluta y eterna— y otra la justificación —transitoria y relativa—. Para escapar a esta crítica, Rorty propone abandonar cualquier intento de decir algo acerca de la verdad —al menos de la noción de verdad como correspondencia con la realidad— ya que, de acuerdo con Davidson, «la creencia humana no puede desplazarse libre de un entorno no humano» y «la mayoría de nuestras creencias (la mayoría de las creencias de cualquiera) tiene que ser verdadera».[107]

Rorty sostiene que la distinción entre justificación y verdad no supone ninguna diferencia en la práctica. Según la premisa del pragmatismo, «una diferencia debe entrañar diferencia en la práctica antes de que valga la pena discutirla».[108] Cuando surgen dudas respecto a la verdad de alguna creencia, sólo se pueden resolver si se buscan y se sopesan razones suplementarias en pro y en contra, es decir, hallando una justificación adecuada. Como dice Rorty: «Si tengo dudas concretas y específicas respecto de la verdad de una de mis creencias, sólo puedo resolverlas preguntando si está adecuadamente justificada —buscando y sopesando razones suplementarias en pro y en contra—. No me puedo saltar la justificación para centrar la atención en la verdad: cuando la pregunta se refiere a qué debo creer en este momento, evaluar la verdad y evaluar la justificación constituyen una misma actividad».[109] Por esta razón, el filósofo norteamericano cree estar de acuerdo con Dewey y con Davidson en que deberíamos limitarnos a hablar de justificación o de «asertabilidad garantizada», pues hay poco que decir acerca de la verdad.[110]

Para Rorty, con la tesis de davidsoniana de que la creencia es por

naturaleza verídica, se pierde cualquier tipo de conexión interesante entre el concepto de verdad y el concepto de justificación. La única conexión posible la encontramos en admitir que, por la misma razón que la mayoría de nuestras creencias son verdaderas, la mayoría de nuestras creencias están justificadas. Esto es consecuencia del carácter holista de la adscripción de creencias y se enuncia del siguiente modo: «Un creyente, que —a diferencia de un niño o de un psicótico— es un miembro pleno de su comunidad, siempre estará en condiciones de producir una justificación para la mayoría de sus creencias, una justificación que satisfaga los requerimientos de la comunidad. [...] Por más que desee creer en una creencia no justificable, no puedo hacerlo».[111]

Según el neopragmatismo, el carácter ineludible de la justificación provoca que la verdad jamás pueda constituirse como meta de la investigación. Los que creen lo contrario, dice Rorty, insisten en que existe una meta fija, pues «el progreso a la verdad se explica por referencia a una imagen metafísica, la de la aproximación a lo que está ahí "en cualquier caso"».[112] Para Rorty, sólo habría una meta final de la indagación, llamada verdad, si pudiéramos alcanzar una justificación «última», es decir, una justificación ante Dios o ante el tribunal de la razón, distinta de cualquier audiencia finita.[113] La posibilidad de alcanzar una justificación última sería la que nos permitiese colocarnos en lo que Rorty denomina como «la perspectiva del ojo divino» (God's eye point of view). Ahora bien, tendríamos que aceptar —dice Rorty— una perspectiva exterior que nos permitiera salir de nosotros mismos y se caracterizaría por lo siguiente: «Tomar en cuenta todas las alternativas a una creencia dada y conocer todo lo que fuera pertinente para criticar cada una de esas alternativas. [...] una perspectiva que tomara en cuenta no sólo todos los rasgos del mundo en tanto descrito por un conjunto dado de términos, sino cada rasgo desde toda otra descripción posible».[114]

Rorty prosigue su argumentación diciendo que si se acepta que el único criterio del que se dispone para aplicar la palabra verdadero es la justificación, se puede aceptar que la verdad es siempre relativa a un auditorio, y, por tanto, hay que considerarla siempre local.[115] Esta posición es una vía alternativa al relativismo y es denominada por Rorty como «etnocentrismo». Lo que caracteriza al

etnocentrismo es «la concepción de que no puede decirse nada sobre la verdad o racionalidad aparte de las descripciones de los procedimientos de justificación conocidos que una determinada sociedad —la nuestra— utiliza en uno u otro ámbito de indagación».[116] En este sentido, para el neopragmatismo, decir que la verdad es la meta de la investigación es decir meramente algo así como: «Esperamos justificar nuestra creencia ante tantos y tan amplios auditorios como sea posible».[117] El concepto de verdad para Rorty —a pesar de que no se ofrezca una teoría sobre la naturaleza de la verdad— puede ser utilizado en un sentido tal como: «Tus argumentos satisfacen todas nuestras normas y estándares actuales y no se me ocurre nada que decir en contra de tus tesis, pero, con todo, lo que dices podría no ser verdadero».[118]

El uso del término verdadero en el neopragmatismo de Richard Rorty consiste simplemente en «la mejor idea que tenemos en la actualidad sobre cómo explicar lo que está ocurriendo».[119] Con este tratamiento de la verdad, el neopragmatismo sostiene que podemos decir «es por esto por lo que considero que mi afirmación (assertion) es verdadera» o «esto es por lo que mi afirmación es verdadera».[120] Ahora bien, esto no indica que se haya alcanzado algún tipo de meta final o última para la investigación (llamada verdad) y, por consiguiente, que nos podamos situar más allá de lo que está justificado: «Decir esto es ofrecer sólo una meta que continuamente retrocede ante nosotros, una meta que se desvanece para siempre y sin remedio cuando nos movemos».[121] La verdad, entendida en estos términos, no es más que lo que queda después de una conversación entre colegas en la que hemos salvado toda objeción. Lo verdadero es «el resultado de una comunicación no distorsionada, el punto de vista que resulte triunfante en un combate libre y abierto, sea ello lo que fuere».[122] Pero nunca podremos saber «cuándo hemos alcanzado la verdad o si estamos más cerca de ésta que antes».[123] Si alguien se presenta delante de nosotros con ideas contrarias, el etnocentrismo exige, como ha indicado Rorty, una renuncia en nuestra indagación: «Lo que hay que hacer es sonreír, hacer el mejor trato posible y, tras un esforzado regateo, retirarnos a nuestro club. Allí nos sentiremos reconfortados por la compañía de nuestros partenaires morales».[124]

De la epistemología a la hermenéutica: epistemological behaviourism

Rorty prefiere entender el conocimiento como una especie de holismo, es decir, considerar sólo y exclusivamente las relaciones que mantenemos entre nosotros y el resto de los seres finitos, comprendiendo las reglas de un determinado juego lingüístico. Esta forma de entender el conocimiento ha sido englobada bajo el título de «conductismo epistemológico» (epistemological behaviourism), que consiste en «explicar la racionalidad y la autoridad epistemológica por referencia a lo que la sociedad nos permite decir, y no lo segundo por lo primero».[125]

La postura neopragmatista respecto al conocimiento deriva del rechazo de dos tesis: una consiste en la afirmación de que «el conocimiento lo es de una realidad independiente» y la otra sostiene que «el conocimiento se expresa en proposiciones que son verdaderas, porque representan con exactitud esa realidad».[126] Rorty cree que si el problema del conocimiento se hubiera tratado en términos de las relaciones entre proposiciones y personas y no entre proposiciones y realidad no-humana, estaríamos hablando ahora de otra «Historia de la filosofía».[127] Este enfoque ubica al neopragmatismo en el ámbito de la conversación y lo aleja de la epistemología: «Una vez que la conversación sustituye a la confrontación, se puede descartar la idea de la mente como Espejo de la Naturaleza. Entonces resulta ininteligible la idea de la filosofía como disciplina que busca representaciones privilegiadas entre las que constituyen el Espejo».[128]

Rorty rechaza que el conocimiento sea «un intento de representar la realidad».[129] Con la negación de la idea «único modo en el que el mundo es», el neopragmatismo asume la indagación o la investigación como un modo de usar la realidad. Según esto, el conocimiento es simplemente un instrumento o una herramienta para usar la realidad: «El conocimiento es poder, un instrumento para habérselas con la realidad».[130] Esta es una actitud consecuente

con el conocimiento antirrepresentacionista y significa que «el conocimiento no consiste en la aprehensión de la verdadera realidad, sino en la forma de adquirir hábitos para hacer frente a la realidad».[131] Para Rorty, el conocimiento es un instrumento que debe ser juzgado en función de su utilidad y para un fin determinado. El giro crucial en el panorama epistemológico de Rorty supone un cambio en el modo de concebir el sujeto cognoscente: una radical centralidad del sujeto, sin tener en cuenta la realidad. Es el sujeto —en diálogo con los demás— el que afecta, determina y opera sobre la realidad para modificarla. Tomando como punto de partida las consideraciones oportunas sobre lo que es más conveniente y más útil para una sociedad en un momento concreto, el conocimiento para el neopragmatismo tiene una única meta: satisfacer aquellos fines que una determinada sociedad se ha dado.[132]

Una cuestión importante en la concepción rortyana del conocimiento es la sustitución de la epistemología. Para Rorty, el abandono de la epistemología se lleva a cabo a través de la hermenéutica. La hermenéutica es una práctica que considera el conocimiento como una cuestión de conversación y no de confrontación. Podemos decir que el conocimiento para el neopragmatista tiene lugar en el seno de una conversación libre y no distorsionada entre hablantes, en la esperanza de que se lleguen a «acuerdos», o cuando menos, a «desacuerdos interesantes o fructíferos».[133] Rorty concibe el conocimiento como la capacidad de alcanzar un acuerdo utilizando la persuasión antes que la fuerza y no como relación entre mente y objeto.[134] En este sentido, la hermenéutica trata de adquirir la jerga propia del interlocutor, pues tener conocimiento de algo se parece más a tener conocimiento de una persona. Como ha indicado Rorty: «La idea de la cultura como una conversación más que como una estructura levantada sobre unos fundamentos encaja bien con esta idea hermenéutica del conocimiento, pues entrar en conversación con desconocidos es cuestión de φρόνεσις más que de ἐπιστήμη».[135] Con esta idea, la hermenéutica establece conexiones entre nuestra propia cultura y otras, con la esperanza de elaborar nuevas metas, palabras o disciplinas.[136] La actividad hermenéutica «nos saca de nosotros mismos por la fuerza de lo extraño, para ayudarnos a convertirnos en seres nuevos».[137]

Rorty considera que la hermenéutica no viene a establecer las bases de una nueva teoría del conocimiento. El ataque a la filosofía tradicional, que considera el conocimiento como representación exacta de la realidad, no implica la necesidad de tener que teorizar de nuevo para determinar qué es el conocimiento. Así de convincente se muestra Rorty en el capítulo «De la epistemología a la hermenéutica», en La filosofía y el espejo de la naturaleza: «No estoy presentando a la hermenéutica como "sucesora" de la epistemología, como una actividad que ocupe el vacío cultural ocupado en tiempos por la filosofía epistemológica. […] Por el contrario, la hermenéutica es una expresión de esperanza de que el vacío cultural dejado por el abandono de la epistemología no llegue a llenarse —que nuestra cultura sea una cultura en la que ya no se sienta la exigencia de constricción y confrontación».[138]

Filosofía sistemática y filosofía edificante

La instauración de una cultura post-Filosófica propicia una forma diferente de hacer filosofía, como ha desarrollado el punto de vista hermenéutico. Para entender la manera en que el fenómeno hermenéutico reduce la importancia de la verdad, de la objetividad y de la universalidad, es preciso contrastar entre «filosofía sistemática» y «filosofía edificante». El núcleo diferencial entre uno y otro reside en la forma de entender la racionalidad. Según Rorty, en un primer sentido, ser racional es ser metódico: es decir, tener criterios de éxito fijados de antemano. Pero, en otro sentido, racional significa algo como sensato o razonable. En este segundo sentido, ser racional «designa un conjunto de virtudes morales: tolerancia, respeto a las opiniones que nos rodean, disposición a escuchar, recurso a la persuasión antes que a la fuerza».[139] Como ha indicado Rorty, el contraste se establece entre «la filosofía que se centra en la epistemología y la filosofía que tiene su punto de partida en la desconfianza hacia las pretensiones de la epistemología».[140]

Para Rorty, el filósofo sistemático considera que hay ciertas prácticas humanas que nos conducen a la objetividad y la racionalidad, superando la superstición y la convención, y teniendo como proyecto la conmensuración universal. Esta apreciación descansa sobre el principio de la capacidad del hombre para representar con exactitud la naturaleza. En cambio, el llamado filósofo edificante, a diferencia del sistemático, sostiene que aún cuando tengamos una creencia verdadera justificada sobre cualquier cosa, quizás, lo único que tengamos sea conformidad con las normas del momento. Con estas palabras, Rorty esgrime lo característico de los filósofos edificantes, o como también los denomina, los filósofos periféricos: «Han mantenido con vida la sensación historicista de que la “superstición” de este siglo ha sido el triunfo de la razón del pasado siglo, así como la sensación relativista de que el último vocabulario, tomado del descubrimiento científico más reciente, quizá no exprese representaciones

privilegiadas de las esencias, sino que sea simplemente uno más del posible número infinito de vocabularios en que se puede describir el mundo».[141] El pensamiento de los grandes pensadores edificantes como Dewey, Wittgenstein y Heidegger, es recuperado por el neopragmatismo como la alternativa que se opone a la construcción y al progreso de la verdad, de la objetividad y de la racionalidad. Estos escritores, explica Rorty, «se ríen de la imagen clásica del hombre».[142]

Rorty cree que los grandes filósofos sistemáticos como Descartes y Kant, o como Husserl y Russell son constructivos y pretenden dar argumentos que perduren hasta la eternidad. Los filósofos sistemáticos quieren colocar su materia en el camino seguro de la ciencia. Los edificantes, en cambio, son reactivos y presentan «sátiras, parodias y aforismos», siendo conscientes de que su obra y sus ideas perderán vigencia. Los filósofos edificantes conforman el ideal del neopragmatismo, pues «quieren dejar un espacio abierto a la sensación de admiración que a veces causan los poetas — admiración de que haya algo nuevo bajo el sol, algo que no sea una representación exacta de lo que ya estaba allí, algo que (al menos de momento) no se pueda explicar y difícilmente se pueda describir».[143]

Esta idea del filósofo edificante constituye una paradoja, teniendo en cuenta que el filósofo, en sentido estricto, se caracteriza por argumentar y dar razones para justificar su discurso. El problema con el que se enfrenta el filósofo edificante es que, en la medida en que pretende acercar a la humanidad hacia una versión alternativa a la filosofía tradicional, necesita hacer uso de la argumentación para dar razones o justificar su postura. Como Rorty señala: «El problema de un filósofo edificante es que en cuanto filósofo está en una profesión que consiste en presentar argumentos, mientras que lo que a él le gustaría es ofrecer otro conjunto de términos, sin decir que estos términos sean las representaciones exactas, recién encontradas, de las esencias, por ejemplo, de la esencia de la "filosofía" misma».[144]

El filósofo edificante pretende desafiar los mismos presupuestos de la filosofía. Los que cultivan una filosofía edificante niegan que con su programa crítico y desconstructivista hacia la filosofía se esté

presentando alguna teoría objetiva, por ejemplo, sobre la verdadera naturaleza de la realidad, del conocimiento o del lenguaje.[145] Se presentan como intelectuales que hacen algo distinto de ofrecer representaciones exactas de cómo son las cosas. Curiosamente, ellos defienden que la idea misma de «representación exacta» no es la forma adecuada de pensar en lo que hace la filosofía. En este sentido, los filósofos edificantes tienen que renunciar a la idea misma de tener una visión (edifying philosophers have to decry the very notion of having a view), y, al mismo tiempo, evitar tener una visión sobre tener visiones (avoiding having a view about having views).[146] Esta es una posición difícil o incluso extraña, pero no imposible. Por eso, Rorty aclara:

«Podríamos estar diciendo algo simplemente —participando en una conversación más que colaborando en una investigación—. Quizá el decir cosas no sea siempre decir cómo son las cosas. Quizá decir eso no sea un caso de decir cómo son las cosas. [...] Vemos a las personas en cuanto que dicen cosas, cosas mejores o peores, sin verlas como si exteriorizaran representaciones internas de la realidad. [...] Pues entonces debemos dejar de vernos a nosotros mismos como si que vemos esto, sin comenzar a vernos a nosotros mismos como si viéramos algo distinto».[147]

La clave para que este proyecto se haga posible consiste en la erradicación de las metáforas del espejo. Rorty entiende que el lenguaje no es una exteriorización de las representaciones internas, pues no representan nada en absoluto. En este sentido, el neopragmatismo recomienda que se renuncie a la idea de correspondencia y se vean las oraciones como si estuvieran conectadas con otras oraciones. Esto es lo que hace la filosofía edificante, pues tal y como expresa Rorty, la filosofía es «la sabiduría práctica necesaria para participar en una conversación» o dicho de otro modo, «el intento de impedir que la conversación degenere en investigación».[148]

Capítulo II

La solución del neopragmatismo:

¿superación de la epistemología?

1. El principio metodológico de la filosofía moderna

El neopragmatismo del intelectual norteamericano Richard Rorty se expresa, como hemos visto, a través de dos ejes fundamentales. Uno es negativo: el diagnóstico crítico del proyecto moderno de la filosofía; el otro es positivo: el intento de mostrar una cultura en la que fuésemos liberados de las «metáforas» de la mente y del conocimiento de la epistemología tradicional. Para comprender mejor el diagnóstico crítico de Rorty y su alternativa neopragmatista respecto a la epistemología, se presenta a continuación la cuestión del principio metodológico que arranca en la Modernidad. El método utilizado por los pensadores que conforman la época moderna ha sido el «problema crítico». Éste consiste fundamentalmente en el tratamiento filosófico que investiga hasta qué punto el conocimiento humano es capaz de conocer la realidad. De Descartes en adelante, la realidad se vuelve problemática en epistemología y es preciso hacer una crítica previa que fundamente el conocimiento. Kant seguirá el camino iniciado por Descartes, haciendo de la filosofía una crítica general del conocimiento y anterior a cualquier otra investigación metafísica, cosmológica, antropológica o ética. El resultado final de esta crítica deriva hacia un predominante posicionamiento escéptico respecto a la realidad, una vez que se ha asumido el famoso dualismo entre res cogitans y res extensa.

El nacimiento del problema crítico

El problema crítico hace referencia al análisis riguroso de las condiciones de posibilidad y los límites del conocimiento humano. En definitiva, se trataría de ver hasta qué punto el conocimiento humano es capaz de conocer la realidad. Como se sabe, la consideración específica del límite del conocimiento humano ha sido llevada a cabo de manera central y precisa en la época moderna desde sus inicios. Concretamente, de forma intencional y explícita, el filósofo francés René Descartes ha tematizado y analizado la cuestión de los límites del conocimiento o el denominado «problema crítico», proveyendo a la filosofía de una nueva base en la que apoyarse. Esta cuestión la ha recogido el filósofo alemán I. Kant proveyendo para la filosofía una teoría epistemológica que garantizara la posibilidad del conocimiento.

En el texto célebre de Descartes (Discurso del método) —escrito en estilo autobiográfico— se puede leer lo siguiente: «Puesto que deseaba entregarme solamente a la búsqueda de la verdad, opinaba que era preciso que rechazase como absolutamente falso todo aquello en lo que pudiera imaginar la menor duda, con el fin de comprobar si, después de hacer esto, no quedaría algo en mi creencia que fuese enteramente indudable. Así pues, considerando que nuestros sentidos en algunas ocasiones nos inducen a error, decidí suponer que no existía cosa alguna que fuese tal como nos la hacen imaginar. Y puesto que existen hombres que se equivocan al razonar […] rechazaba como falsas todas las razones que hasta entonces había admitido como demostraciones. Y, finalmente, […] me resolví a fingir que todas las cosas que hasta entonces habían alcanzado mi espíritu no eran más verdaderas que las ilusiones de mis sueños».[149]

El francés ha sido el primero en adoptar «la duda metódica universal» como punto de partida de la reflexión filosófica. Esta duda metódica ha supuesto una revolución epistémica, pues por primera vez en la historia de la filosofía viene puesta en discusión la

existencia del «mundo».[150] El método cartesiano de «la duda hiperbólica» se dirige hacia un acto de libertad del pensamiento, en el que se exime la supuesta evidencia real de las cosas. La revolución cartesiana supone que el mundo o la existencia real de las cosas se vuelve una conclusión precaria y provisional, que necesita demostración. La evidencia inmediata del mundo se trasforma en una tesis presupuesta que necesita ser sometida al juicio de la duda universal. Por primera vez, la filosofía, a través de la revolución cartesiana, invierte el punto de partida, ya que es preciso cuestionar la existencia del mundo o de la realidad. Así pues, si aceptamos que la Modernidad se inicia con Descartes, el punto de partida de la época moderna será la duda metódica. Éste es, precisamente, el principio metodológico para una búsqueda adecuada de la certeza.[151]

Como se sabe, Descartes, encerrado en una habitación junto a una estufa, se dispone a orientar su investigación hacia la búsqueda necesaria de un «principio» que le sitúe en el camino de la certeza absoluta. La investigación deberá eliminar desde el principio la experiencia del error. ¿Cuál es este principio? La respuesta la ofrece el propio Descartes: «Inmediatamente después, advertí que, mientras deseaba pensar de este modo que todo era falso, era absolutamente necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa. Y dándome cuenta de que esta verdad: pienso, luego soy, era tan firme y tan segura […] juzgué que podía admitirla sin escrúpulo como el primer principio de la filosofía».[152] Como se puede apreciar, el celebrísimo dictum del cogito ergo sum es el resultado de todo un proceso metodológico en el que la duda radical extermina cualquier creencia u opinión previa. Precisamente, el cogito cartesiano es la culminación de un procedimiento metodológico elegido desde el inicio, es decir, la duda radical de todo lo que hay, una duda hiperbólica, una duda total. La duda metódica está dirigida a la elección de un «pensamiento vacío», en lugar de la existencia del mundo. A partir de este momento, este pensamiento, que no tiene objeto, se sitúa como primerísimo conocimiento, pues la estructura propia del cogito proporciona el modelo de certeza más absoluto. En la afirmación cogito ergo sum no hay posibilidad de error ni de engaño, ni siquiera para el más escéptico entre los hombres.

Con Descartes, la existencia del mundo o la realidad sólo puede ser demostrada a partir del pensamiento en acto, que para él constituye la certeza fundamental y el modelo de verdad. Sea como fuere, Descartes lleva a cabo un acto voluntario al negar la evidencia del mundo como objeto del primer conocimiento —en este caso para él ya no existe tal evidencia, pues los sentidos nos engañan—.[153] En su lugar, el francés asume, como decíamos, el pensamiento vacío, es decir, un pensamiento sin objeto real en el mundo. Por primera vez en la historia de la filosofía, la existencia de la cosas, que el sujeto puede conocer y sobre las que reflexiona para iniciar la búsqueda del pensamiento verdadero, es eliminada radicalmente.[154] Con el principio metodológico inaugurado por Descartes, el dato objetivo del mundo o de la realidad viene puesto en discusión. La premisa que se acepta es que no se puede aceptar nada como evidente, porque cada dato es sensible —dado en la percepción sensitiva— y, por tanto, dudoso y criticable. Con Descartes se suprime —aunque sólo sea metodológicamente— la existencia objetiva del mundo o de la realidad.

Inmanuel Kant —influido directamente por Hume— proseguirá el camino iniciado por Descartes, haciendo de la filosofía una «crítica del conocimiento», que se establece como algo previo a cualquier otra investigación sobre el mundo. En este sentido, coincidiendo con la tesis de Richard Rorty, la idea de que existe una disciplina autónoma llamada «filosofía», cuyo núcleo es «la teoría del conocimiento» es de origen muy reciente. Cuando Kant hubo escrito su obra, los pensadores del siglo xvii y xviii fueron considerados por los historiadores como hombres que trataban de dar respuesta a la pregunta «¿cómo es posible nuestro conocimiento?».[155]

Impresionado por el avance de las ciencias naturales de su época y convencido de que los logros de Newton superaban a todos los conseguidos por el resto de la humanidad en toda la Historia, el prusiano se propuso situar a la filosofía en el camino seguro de la ciencia. La «gran iluminación» del año 1769 —que el filósofo de Kögnigsberg profesa haber tenido— le permitió llevar a cabo una revolución. Ésta le permitirá superar los problemas del racionalismo y el empirismo, del dogmatismo y el escepticismo. Así pues, el sistema kantiano se entiende históricamente como el rechazo a los sistemas cartesianos racionalísticos (Leibniz y Wolf), sin aceptar el

sistema cartesiano empirista de Hume.[156]

Hasta ese momento se había intentado explicar el conocimiento suponiendo que era el sujeto el que debía girar alrededor del objeto, pero la «revolución copernicana» llevada a cabo por Kant invertirá los papeles: es el objeto el que debe girar alrededor del sujeto, pues el pensamiento es una actividad constitutiva y constructiva del objeto. La idea de este giro epistemológico consistía en el deseo de sintetizar las dos fuentes del conocimiento: sensible e inteligible, para adquirir conocimiento científico, es decir, el conocimiento verdadero. Si los sentidos ofrecen un conocimiento singular y contingente, la razón (Vernunft) aportaría ese elemento universal y necesario, pudiendo llegar a formular juicios sintéticos a priori. De este modo, la Critica de la razón pura se presenta como la primera exposición de un sistema, para esclarecer la gran luz recibida en 1796 y poder situar a la filosofía en su lugar correspondiente. Se trata de una filosofía trascendental y consiste fundamentalmente en el estudio de aquello que aporta el sujeto a la hora de conocer los objetos. Esta es una investigación, «no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos».[157] Por eso, su filosofía no es una doctrina o un tratado, ni mucho menos un ensayo, sino una «crítica», porque como ha dicho el mismo Kant: «No se propone ampliar el conocimiento mismo, sino simplemente enderezarlo y mostrar el valor o falta de valor de todo conocimiento a priori».[158]

La primera consecuencia de su analítica trascendental, —del estudio de los conceptos puros de nuestro entendimiento— es muy clara: la distinción entre fenómeno y noúmeno. Para Kant, como se sabe, sensibilidad e intelecto representan el aspecto finito de la razón. El fenómeno (phainestai) —las cosas como se manifiestan o aparecen — está rodeado por un ámbito mucho más vasto, que se nos escapa: el noúmeno. Es evidente que si hay un fenómeno que me es dado, éste presupone su existencia en sí. De la misma manera que admitimos que hay un «para mí», debemos admitir que hay un «en sí». Más aún, como un historiador de la filosofía ha puesto de relieve, «sin el supuesto de la “cosa en sí”, la filosofía trascendental no sería válida y el kantismo se hundiría».[159] Sin embargo, de manera clara en Kant, el acceso a este «en sí» es imposible: «Lo que está fuera del campo de los fenómenos es (para nosotros) vacío. En otras palabras, tenemos un entendimiento que rebasa,

problemáticamente, los fenómenos, pero no una intuición —ni siquiera el concepto de una intuición posible— mediante la cual puedan dársenos objetos fuera del campo de la sensibilidad».[160]

La distinción kantiana entre phänomenon y nooumenon tiene como consecuencia final la imposibilidad del conocimiento de este último, como ha declarado el mismo Kant: «Al llamar noúmenos a las cosas en sí mismas (no consideradas como fenómenos), el entendimiento no es limitado por la sensibilidad, sino que, por el contrario, es él el que limita ésta última. Pero inmediatamente el entendimiento se pone límites a sí mismo admitiendo que no las conoce por medio de ninguna categoría y que, consiguientemente, sólo puede pensarlas bajo el nombre de un algo desconocido».[161] Con estas palabras, Kant reconoce que es posible el acceso a la realidad, en tanto en cuanto es objeto de la sensibilidad, pero niega que podamos conocer qué es la realidad, entendida como realidad-en-sí.

El debate entre realismo y anti-realismo: herencia de la Modernidad

La génesis del criticismo kantiano, con su consecuente agnosticismo, es decir, la exclusión de la posibilidad del conocimiento de la cosa-en-sí, depende directamente de la disposición representacionista cartesiana. El cogito como criterio supremo de certeza, una vez que la duda universal ha vaciado al conocimiento de cualquier contenido y ha quedado con un «pensamiento vacío», ha supuesto el verdadero giro de la filosofía moderna. La filosofía lleva a cabo una revolución metodológica, pues, en vez de indagar sobre el mundo, busca las condiciones en las que el «yo» —con sus estructuras a priori— conoce la realidad. Así, la filosofía no es otra cosa sino el estudio del pensamiento que introduce la representación en el lugar de la cosa conocida. Si en el lugar de la realidad se coloca al sujeto con sus representaciones y a esto añadimos el intento radical del idealismo en el que el sujeto se constituye como auténtico creador de la realidad, hay serias razones para afirmar que el problema crítico ha conducido a un dualismo irresoluble entre «yo» y «mundo», entre sujeto y objeto.

El influjo de Descartes y Kant y la sucesiva batalla con la filosofía idealista alemana (Fichte, Schelling, Hegel) ha sido determinante para el curso posterior de la teoría del conocimiento. En la época moderna se ha llegado a meter en discusión la función veritativa del conocimiento. El planteamiento moderno se interroga sobre la paradójica cuestión de si verdaderamente el pensamiento pone al sujeto en relación con algo distinto de sí mismo —como parece sugerir el sentido común—, o si, por el contrario, el pensamiento no es nada más que actividad del sujeto mismo. Históricamente, esta forma de plantear el problema se ha formulado en diversos términos: ¿son los pensamientos meras representaciones del mundo o hay un mundo real más allá de mis representaciones? (Descartes); ¿es el mundo sólo Wille und Vorstellung (Schopenhauer) o es algo más que yo conozco mediante las representaciones o pensamientos?; la relación entre sujeto y objeto, o lo que es lo

mismo, el acto de pensar y el contenido del pensamiento, ¿implica alteridad o es interpretado como lo mismo? (Hegel). Esta cuestión hace referencia al problema clásico del realismo, que polemiza sobre la posibilidad o no de una realidad autónoma e independiente del objeto conocido respecto al sujeto cognoscente.[162]

La polémica entre realismo/idealismo tiene su origen en la herencia del idealismo trascendental de Kant. Como se sabe, los idealistas aspiran a resolver la estructura del mundo en una serie de operaciones llevadas a cabo por la mente. El «idealismo», de hecho, admite la existencia de lo real, pero sólo a partir de la mente o de la razón. La mente es el lugar donde se manifiestan todas las cosas en sus diferentes formas (naturales, estéticas, sentimentales, etc.). El sujeto es el polo constitutivo de todas las posibles formas de experiencia. De modo que no es posible aventurarse en el campo del conocimiento de la realidad, que no esté mediado por las formas o estructuras de la subjetividad. Así pues, el idealismo afirma la existencia de lo real, pero solamente a partir de la mente que lo conoce. La subjetividad es el lugar de la manifestación de todo lo que es, de todos los entes. En contraposición, el término «realismo» denota el sentido de la realidad en su concreción y objetividad; realismo se opone comúnmente a idealismo, a ilusión, a apariencia. Desde un punto de vista gnoseológico, es realista la teoría que sostiene la realidad objetiva, o la existencia de aquello que viene conocido, independientemente del sujeto cognoscente o pensante. Para Kant, las formas espacio-temporales, en las que se hace posible la experiencia, son ideales, en el sentido de que no tienen una existencia autónoma independientemente del sujeto humano. De manera más radical, para Hegel toda la realidad es una proyección del pensamiento: «todo lo racional es real». Esto implica que la razón es el concepto en la realidad concreta y efectiva. Todo lo que es real existe en cuanto realización de la razón, y, por tanto, en conformidad con la razón, pues todo lo pone o lo crea.[163]

La contraposición del realismo al idealismo, que se inició en la Modernidad con Kant, se ha trasformado en discusión entre realistas y anti-realistas en el campo de la filosofía analítica en el siglo xx. A pesar de que la demarcación de este debate en la filosofía analítica es muy controvertido, pues abarca un gran número de disciplinas, incluyendo, ciencia, matemática, semántica, ética o estética (entre

otras), hay dos aspectos generales que caracterizan al realismo. Considerando el realismo acerca del mundo de los objetos y sus propiedades, se puede distinguir un primer aspecto del realismo que concierne a la «existencia», es decir, las mesas, las rocas, la luna y las estrellas existen: las mesas siendo rectangulares, las rocas siendo de granito y la luna siendo esférica y amarilla. El segundo aspecto del realismo concierne a la «independencia». Así pues, el hecho de que la luna existe y es esférica y amarilla es independiente de cualquier cosa que alguien diga o piense sobre esto. El realismo sostiene que los objetos y sus propiedades no son dependientes de las prácticas lingüísticas ni de los esquemas conceptuales de nadie. En términos generales, donde los distintos objetos de una disciplina son a, b, c, ..., y las propiedades son ... es F, ... es G, ... es H, el realismo, acerca de dicha disciplina, asumirá la forma típica de: a, b y c existen, y, el hecho de que existen y tienen las propiedades de F-idad, G-idad, y H-idad es independiente de las creencias, prácticas lingüísticas y esquemas conceptuales de cualquiera.

El anti-realismo puede adquirir muchas formas, dependiendo de si es la existencia o la independencia lo que se cuestiona o rechaza. En términos generales, las teorías del error, el anticognitivismo, el instrumentalismo, el nominalismo, ciertos tipos de reduccionismo y el eliminativismo rechazan el realismo, porque rechazan la dimensión de la existencia. Por otro lado, el idealismo, el subjetivismo y el antirrealismo conceden la existencia de los objetos, pero rechazan la independencia de éstos y sus propiedades respecto a las creencias, prácticas lingüísticas, esquemas conceptuales, etc.[164]

La oposición clásica al realismo, concerniente a la dimensión de la independencia, toma la forma del idealismo, como ya se ha visto. Sin embargo, en el ámbito de la filosofía analítica anglosajona, Michael Dummett ha manifestado que es apropiado rechazar la dimensión de la independencia, a través del rechazo del realismo semántico, considerando que la filosofía del lenguaje es filosofía primera.[165] En este sentido, el debate entre realismo y anti-realismo no se centra en si la existencia de los objetos depende o no de nuestro pensamiento, sino en cierto tipos de enunciados. El desacuerdo no se centra en qué tipos de enunciados en disputa son verdaderos, sino en la naturaleza o el carácter de la noción de

verdad que se debe aplicar. La oposición realismo y antirrealismo la formula Dummett en los siguientes términos:

«Entiendo por realismo la creencia en que los enunciados de la clase en disputa poseen un valor de verdad objetivo, independientemente de nuestros medios de conocerlo: son verdaderos o falsos en virtud de una realidad que existe independientemente de nosotros. El anti-realista opone a ésta su concepción de que los enunciados de la clase en disputa han de entenderse sólo por referencia al tipo de cosa que consideramos evidencia para un enunciado de dicha clase [...]. La disputa, por tanto, concierne a la noción de verdad apropiada para los enunciados de la clase en disputa; y esto significa que es una disputa que concierne al tipo de significado que estos enunciados sostienen».[166]

Finalmente, existe otra manera de abordar el debate entre realistas y anti-realistas en la actualidad. Ésta consiste, fundamentalmente, en abandonar definitivamente esta cuestión, porque se han agotado todas las posibilidades. Esta postura niega que sea útil, desde el punto de vista explicativo, seguir con las disputas antiguas entre realismo e idealismo y entre realismo y anti-realismo. Por ejemplo, el filósofo analítico Donald Davidson, en su artículo «The structure and Content of Truth» ofrece una noción de verdad que rechaza los debates entre realistas y anti-realistas, esquivando de este modo el problema del escepticismo. Para Davidson, tanto los filósofos que han mantenido que la verdad es un concepto epistémico: la verdad es interna a una determinada teoría, como las concepciones que defienden que la realidad podría ser muy diferente a nuestras creencias, y, por tanto, la verdad es completamente independiente de nuestras creencias, invitan al escepticismo.[167] Las teorías epistémicas de la verdad son escépticas —de igual modo que lo son el idealismo o el fenomenalismo—, porque como dice Davidson «reducen la realidad a mucho menos de lo que creemos que es».[168] Los realistas que defienden la independencia de la verdad respecto de la creencia son escépticos también, en la medida en que arrojan la duda sobre nuestro conocimiento del mundo externo y sobre todo lo que creemos que conocemos.[169]

Conclusión sobre la cuestión del problemas crítico

El debate entre realistas y anti-realistas que heredó la discusión entre realistas e idealistas constituye el trasfondo en el que se ubica la concepción rortyana de la verdad y del conocimiento. El neopragmatismo de Rorty se presenta como una propuesta que deje de lado los «falsos problemas» creados a partir de la confrontación realismo/anti-realismo. Como ya se mencionó en el primer capítulo de esta exposición, Rorty está en contra de una cierta noción del realismo, que concibe el mundo «tan "independiente de nuestro conocimiento" que, por lo que sabemos, podría carecer manifiestamente de todas las cosas a las que siempre hemos creído referirnos».[170] Sin embargo, Rorty no niega que estamos en contacto con la realidad, en el sentido de que ésta es causalmente independiente de nuestro modo de conocerla. Por esta razón, el neopragmatismo se ha distanciado del debate entre realistas y anti-realistas, pero no sin razón. Ambas posiciones asumen presupuestos que escinden el panorama epistemológico en una dualidad insalvable entre sujeto cognoscente y el objeto de conocimiento.

Se ha presentado anteriormente la distinción kantiana entre fenómeno y noúmeno, porque ésta ha permanecido, después de dos siglos de innumerables críticas, como una especie de locus communis en el pensamiento contemporáneo. Lo que aquí está en juego es una verdadera y auténtica comprensión de la naturaleza del conocimiento y de la relación entre pensamiento y realidad. El destino de la filosofía moderna está determinado por la sombra del dualismo, dejando de lado la intencionalidad y sustituyéndola por la representación.[171] A pesar de los errores y contradicciones en el principio metodológico de la Modernidad, el hecho histórico es que triunfó y éste ha sido el legado que recogió la posmodernidad.[172] Las últimas consecuencias de la perspectiva moderna es un mundo escindido en, por un lado, un yo pensante encerrado en su subjetivismo, del otro lado, un mundo dado, entendido como lo totalmente otro y lo objetivo. De esta escisión surgen planteamientos erróneos tales como si existe el conocimiento, si

podemos conocer algo, si existe el mundo, si hay algo que exista, etc. Pues, un astrofísico puede plantearse acerca de los planetas, cuántos son, cómo se relacionan entre sí, de qué están hechos, cómo se constituyen, etc., pero jamás se pregunta —como científico— si existen los planetas. En efecto, —en contra de lo dicho por Kant— el escándalo de la filosofía no ha sido el no haber demostrado todavía la existencia del mundo, sino el haber pretendido mostrar su existencia. Después de tantos siglos de experiencia filosófica, quizás, a través del análisis crítico de Richard Rorty, podemos entender que la demostración de la realidad de un mundo independiente de nuestro conocimiento es «una categoría filosófica ilógica».[173]

2. La búsqueda de lo verdadero: verdad y filosofía

El diagnóstico crítico de Rorty cuestiona los fundamentos de la epistemología tradicional, extendiendo su análisis desconstructivista hasta los orígenes de la filosofía, y, en particular, a los filósofos más importantes de la Grecia clásica Platón y Aristóteles. En este apartado se expone cómo ha sido entendida la cuestión de la verdad y el conocimiento a partir de los filósofos más importantes de la Antigüedad clásica.

La noción «clásica» de verdad: Platón y Aristóteles

La tendencia neopragmatista de Richard Rorty a concebir la verdad de un modo deflacionista, es decir, a considerar que «la verdad no es la clase de cosa sobre la que quepa esperar una teoría de interés filosófico»,[174] contrasta con el gran número de intentos por parte de los filósofos para definir la verdad.[175] Entre las diversas definiciones que se han dado a lo largo de la historia de la filosofía, encontramos una cierta noción de verdad, que ha sido formulada por los filósofos griegos Platón y Aristóteles. Se trata de aquella que podemos denominar como la noción «clásica» de verdad, pues fue elaborada y sistematizada en la Antigüedad clásica.[176]

Sin olvidarnos de la narración de Parménides acerca de la verdad bien redonda como lo opuesto al error, Platón formula por primera vez la noción «clásica» de verdad en el Sofista. En este diálogo —periodo de vejez—, Platón trata de buscar lo que distingue al filósofo del sofista. Según su concepción, el filósofo es aquél que dice lo verdadero. El sofista, en cambio, es el que se hace pasar por verdadero filósofo sin serlo, porque en lugar de decir lo verdadero dice lo falso. Para llegar a esta distinción, Platón analiza la estructura propia del discurso afirmando que el λόγος (discurso) es la unión del nombre y el verbo, es decir, lo que en términos más técnicos diríamos como sujeto y predicado. No puede constituirse un discurso considerando y tomando los nombres por sí solos, ni tampoco cuando mencionamos los verbos separadamente de los nombres. Así lo expresa Platón: «Los nombres tomados por sí solos, y mencionados en forma continuada, no constituyen discurso alguno, ni tampoco los verbos mencionados separadamente de los nombres».[177] El discurso ofrece cierta información, gracias a la «combinación de los verbos y los nombres [...] y para este complejo proclamamos el nombre de discurso».[178]

A continuación, Platón declara que es preciso que el discurso sea de un tipo determinado y propone dos ejemplos: «Teeteto está sentado» y «Teeteto está volando». Con estos ejemplos, Platón quiere mostrar

que el discurso está cualitativamente determinado, es decir, posee una cualidad determinada en virtud de lo que se dice de un nombre, pues, cómo dice Platón, «es necesario que cada discurso sea de un tipo determinado».[179] Tenemos, por tanto, que un primer discurso dice de un sujeto (Teeteto) que está sentado y, otro discurso diferente, que dice de un sujeto (Teeteto) que está volando. Pero, «¿qué debe afirmarse acerca de la clase de cada uno?» Platón responde: «Que uno, en cierto modo, es falso, y que el otro es verdadero».[180]

Como se puede apreciar, esta cualidad específica del discurso de la que habla Platón tiene que ver con lo verdadero y con lo falso. Ahora bien, el discurso puede ser verdadero o falso en función de lo que se predica de un sujeto. Así pues, en el ejemplo que pone Platón, el discurso que dice «Teeteto está sentado» es verdadero, porque dice «cómo son las cosas», y el discurso que dice «Teeteto está volando» es falso, pues «dice cosas diferentes de las que son», o sea, «dice lo que no es, como si fuera».[181] De este modo, lo verdadero se presenta como una propiedad específica del discurso y consiste en decir las cosas como son, esto es, en decir de un sujeto (o pensar, que para Platón es el discurso que el alma hace consigo misma)[182] lo que es, es decir, lo que es en la realidad. Lo falso se presenta también como una cualidad del discurso, pero, en este caso, el discurso dice lo que no es, es decir, lo que no es en la realidad.

Platón utiliza también el adjetivo «verdadero» para referirse a las formas o ideas en la República. Las formas son más verdaderas que los objetos sensibles y poseen un grado de verdad mayor, pues son los ejemplares eternos de las cosas sensibles.[183] Sin embargo, el texto de Platón no entiende lo verdadero como la cualidad de ciertos objetos, sino como el objeto de nuestro conocimiento o del discurso verdadero. En este caso, las ideas son verdaderas porque son objeto de conocimiento verdadero o del discurso verdadero, es decir, de ciencia. En este sentido, las ideas son más verdaderas porque son objeto de un discurso que es siempre verdadero y necesario —como el de la ciencia—, mientras las cosas sensibles son menos verdaderas, pues son objeto de un discurso que a veces es verdadero y a veces es falso —la opinión (doxa) o la creencia (pistis)—.[184] En este caso, una vez más, lo verdadero y lo falso se

refiere al discurso, es decir, a la unión de un verbo y un sujeto en relación con lo que es, con la realidad.

Aristóteles, al igual que Platón, considera que lo verdadero y lo falso son propiedad del discurso o de la proposición y, por consiguiente, tanto los nombres como los verbos por sí solos no son ni verdaderos ni falsos. Por ejemplo, si yo digo «hombre» o «blanco» sin añadir nada más, esto no es ni verdadero ni falso. En el nombre o en el verbo por sí mismos no se da ni lo verdadero ni lo falso. Ahora bien, no cualquier discurso —precisa Aristóteles— puede ser verdadero o falso, sino sólo los discursos asertivos o apofánticos (apophantikoi), es decir, los que pretenden describir o manifestar (apophainesthai) cómo están las cosas. Existe otro tipo de discursos significativos y referentes a las cosas, pero no son ni verdaderos ni falsos, como por ejemplo, el discurso de la plegaria u oración.[185]

Aristóteles define lo verdadero y lo falso como propiedad del pensamiento o del discurso, o sea, del juicio cuando afirma en la Metafísica: «… verdadero o falso, y eso es en las cosas el estar juntas o separadas, de suerte que estará en lo verdadero el que piensa que lo separado está separado y que lo junto está junto, y estará en lo falso aquel cuyo pensamiento está en contradicción con las cosas».[186] Esta tesis se confirma en E 4, donde Aristóteles afirma que lo verdadero y lo falso están referidos a la unión y a la separación de las nociones y, por lo tanto, no están en las cosas, sino en el pensamiento: «No están lo falso y lo verdadero en las cosas, sino en el pensamiento», como alguna «afección del pensamiento».[187] En particular, lo verdadero es la unión, en el pensamiento, de cosas que están unidas también en la realidad, o la separación, en el pensamiento, de cosas que están también separadas en la realidad; ésta es una actitud del pensamiento conforme a la realidad. Lo falso, correspondientemente, es la unión, en el pensamiento, de cosas que no están unidas en la realidad, o la separación, en el pensamiento, de cosas que no están separadas en la realidad; ésta es una actitud del pensamiento no conforme a la realidad.[188]

Ahora bien, eso no significa que tanto lo verdadero como lo falso dependan del pensamiento. Al contrario, lo verdadero y lo falso son propiedad del pensamiento, que dependen totalmente de su relación

con la realidad. Esto implica que el pensamiento tiene una naturaleza «intencional», es decir está referido y ordenado a las cosas, en el sentido de que nadie puede decir «yo conozco», sin admitir que conoce «algo». Por consiguiente, lo que decide la verdad y la falsedad de un discurso siempre es la realidad, el referente último del discurso: «Pues tú no eres blanco porque nosotros pensemos verdaderamente que eres blanco —dice Aristóteles—, sino que, porque tú eres blanco, nosotros, los que lo afirmamos, estamos en lo verdadero».[189]

Aparece también en Aristóteles el uso del término verdadero para referirse a las cosas que no están ni separadas ni unidas, porque son «no compuestas». A propósito de estas, también es posible hablar de lo verdadero, no porque signifique el nombrarlas (los nombres como hemos visto no son ni verdaderos ni falsos), sino porque de ellas se puede dar una definición. Así pues, cuando se da una auténtica definición de lo no-compuesto, cuando recoge verdaderamente la esencia de la cosa, podemos decir que tal definición es verdadera y no puede ser falsa. La esencia recoge el «qué es» y viene expresada por la definición, es decir, del discurso que dice si una cosa es o no es de una cierta naturaleza. En este caso, también lo verdadero tiene que ver con el discurso. Precisamente, con el discurso definitorio, que se distingue del asertivo en el sentido de que la verdad del primero consiste, no en el juntar o separar, sino en «alcanzarlo y decirlo». Si se alcanza y se dice la definición es siempre verdadera. Si no se alcanza o no tiene lugar la definición no se puede decir que sea falsa, sino más bien que no se conoce nada, que se ignora, pues como dice Aristóteles «ignorarlo es no alcanzarlo».[190]

Aristóteles reconoce que falso se dice de las cosas, en el sentido de que «siendo entes, son por naturaleza aptas para parecer o como no son o lo que no son».[191] En este caso, el Estagirita está afirmando que se puede decir falso de las cosas, con el significado de inauténtico, es decir, como aquello que aparece como lo que realmente no es (ejemplo: el oropel); o por usar el ejemplo aristotélico, como ocurre en el dibujo sombreado y los sueños, que éstos son, pero no son aquello de lo que producen la ilusión. Sin embargo, y también en este caso, como tiene que ver con la apariencia, es decir, con el modo en el que la cosa es considerada

por alguien, lo falso y, por extensión, lo verdadero, está referido al pensamiento. También considera Aristóteles lo verdadero y lo falso como significados de «ser» y «no ser» para decir «es» que es verdadero y «no es» que es falso, pero una vez más se refiere al uso del verbo ser y, por tanto, se refiere siempre al discurso.[192]

Con este análisis filosófico sobre la noción de verdad, la tradición filosófica ha tratado de responder a la cuestión siguiente: ¿cuál es la diferencia entre el discurso «verdadero» y el discurso «falso»? Este tratamiento contrasta con la interpretación del pensador norteamericano Richard Rorty, cuando afirma que la tradición de la cultura occidental que arranca con Platón se ha centrado en la noción de la búsqueda de la «Verdad» (Truth), cuestionándose sobre la esencia de la «Verdad» (Truth).[193] Con estas palabras, el término verdad ha sido substancializado, en el sentido de que, en el discurso, se ha hecho de la verdad una substancia, es decir, se ha tratado a la verdad como «objeto», como algo que existe de modo separado y determinado. Pero una vez más, la noción «clásica» de verdad, forjada por los filósofos de la Antigüedad clásica Platón y Aristóteles, está referida al pensamiento o, si se prefiere, al discurso asertivo o apofántico. Lo verdadero es una cualidad, una característica o una propiedad que este determinado discurso puede o no puede tener. La noción «clásica» de verdad no hace referencia a la idea de la «Verdad», ni se corresponde con el nombre propio de un objeto o la meta de preguntas últimas, como ha declarado Rorty.[194]

La noción «clásica» de verdad se mantuvo durante todo el periodo antiguo y fue reformulada por Tomás de Aquino mediante la famosa expresión adaequatio intellectus et rei: «Veri enim ratio consistit in adaequatione rei et intellectus» (Pues el concepto de verdadero consiste en la conformidad de lo real y el intelecto)[195] y también «Alio modo definitur secundum id in quo formaliter ratio veri perficitur; et sic dicit Isaac quod veritas est adaequatio rei et intellectus» (Y de otro modo se define según lo que formalmente constituye el concepto de verdadero; y así dice Isaac que la verdad es la conformidad de lo real y el intelecto).[196] Esta definición, que ha dado lugar a numerosos equívocos, pone en relación el intelecto, en el momento del juicio, y el mundo: intellectus y res. Tomás de Aquino escribe: «Consequitur [veritas] namque intellectus

operationem, secundum quod iudicium intellectus est de re secundum quod est» (La verdad resulta de la operación del intelecto, en cuanto que el juicio del intelecto es sobre la realidad tal como ella es).[197]

La estructura relacional del discurso apofántico

Para entender la noción «clásica» de verdad y su reformulación en el periodo medieval es necesario comprender el funcionamiento de los principios que intervienen en el conocimiento. Dos conciernen al propio pensamiento o intelecto y otro a la realidad, pues son los elementos que intervienen en el momento en el que se predica lo verdadero.

La intencionalidad y reflexividad del intelecto

La relación entre la actividad del intelecto (νοεῖν) y realidad (εἶναι) no ha sido considerada desde el origen de la filosofía como algo en contraposición. Ya Parménides, al poner de relieve la diferencia entre conocimiento sensitivo y conocimiento intelectivo, extrae algo que el intelecto encuentra en la realidad: «Lo mismo es conocer (νοεῖν) y ser (εἶναι)».[198] Por primera vez en la Historia de la filosofía, el intelecto descubre su objeto propio: el ente (τὸ ὄν, ens). A pesar de que el intelecto (νοῦς, intellectus) y lo que es (el ente, τὸ ὄν, ens) son distintos, Parménides constata que en el encuentro entre la actividad del intelecto y la realidad hay algo de idéntico, porque el ente viene entendido o comprendido por el intelecto: «Lo que puede pensarse es lo mismo que aquello por lo cual existe el pensamiento. En efecto, fuera del ente —en el cual tiene consistencia lo dicho— no hallarás el ente».[199] El Eléata está afirmando que el comprender intelectivamente, o sea, entender el ente y lo que el ente es convergen en el mismo ente. Esta idea no debe ser interpretada de manera idealista, como si en el ente real coincidieran pensar y ser. Dado que el intelecto es capaz de comprender lo que es el ente, es decir, la realidad, Parménides constata que en el encuentro entre el intelecto y el ente, el comprender y lo que el ente es, tienen algo de idéntico. El comprender intelectivamente (νοεῖν) significa que el acto intelectivo del intelecto (νοῦς) no discursivo se identifica con el ente, con lo que es. Y esto es posible porque lo que es, es decir, el ente puede ser comprendido por el intelecto.[200]

Platón recoge la doctrina de Parménides en cuanto a la relación entre intelecto y ser. Según narra Platón en el Fedón, la filosofía se origina en la búsqueda por conocer la causa o principio de todas las cosas, es decir, el arché de todo lo que hay. Los filósofos presocráticos naturales trataron de dar razón de los objetos sensibles, a partir de causas sensibles («primera navegación»): aire, fuego, sangre, lo caliente, lo frío, etc.[201] Sin embargo, Platón ve la necesidad de realizar una «segunda navegación» para dar cuenta de

la realidad y aliviar la insuficiencia de la «investigación de la naturaleza». Como es bien sabido, Platón se remite a las causas motriz, que son la fuente o principio de todo lo demás. Estas causas últimas son las consideradas ideas o formas (εἶδος) y su comprensión sólo es posible a través del intelecto. El alma intelectiva debe ser conducida desde los fenómenos sensibles a las características esenciales inteligibles. Para ello, el alma debe dar un giro del exterior a su interior, es decir, de la sensación a la actividad intelectiva. El auténtico filósofo, guiado por el intelecto, comprende lo esencial de las cosas y su conocimiento se asemeja al de la divinidad, en cuanto que tiene «amor a la sabiduría».[202] Es también el intelecto, en este sentido, el que aprehende la verdadera realidad. Tampoco Platón considera al intelecto y a la realidad como en situación de extrañeza, pues es el intelecto el que comprende la verdadera realidad.

Aristóteles confirma, de nuevo, la más estrecha unidad entre intelecto y realidad. En este caso, Aristóteles examina la facultad intelectiva —la parte del alma que conoce y piensa— y su funcionamiento contrastándola con la facultad sensitiva. Así como el sentido es capaz de sufrir o padecer (sentirse afectado) la acción del objeto sensible, el intelecto consiste en la capacidad de sufrir o padecer la acción del objeto inteligible: «Ahora bien, si el entender constituye una operación semejante a la sensación, consistirá en padecer cierto influjo bajo la acción de lo inteligible o bien en algún otro proceso similar». Este influjo bajo la acción de lo inteligible es denominado por Aristóteles como εἶδος, es decir, como forma o especie: «El intelecto ha de ser capaz de recibir la forma» y como tal, «ha de ser en potencia tal como la forma pero sin ser ella misma». Por esta razón, se dice que el intelecto o el alma es «lugar [receptáculo] de las formas».[203]

La diferencia entre el intelecto y la sensibilidad reside en que «la facultad sensible no se da sin el cuerpo, mientras que el intelecto es separable». Esta diferencia depende de la distinción entre objetos sensibles y su esencia, por ejemplo, entre «el agua y la esencia del agua» (ὕδατι εἶναι: el ser agua), entre «la carne y la esencia de la carne». La diferencia está en que los objetos sensibles no pueden darse sin su materia («la carne no se da sin materia, sino que es un tipo determinado de materia»), mientras que las esencias son

separables de la materia. Como consecuencia se obtiene que «el intelecto es separable en la misma medida en que los objetos son separables de la materia».[204] Sin embargo, esta desmaterialización que lleva a cabo el intelecto no es lo más importante a la hora de caracterizar el conocimiento intelectivo. Como Enrico Berti ha puesto de relieve: «Lo que caracteriza el conocimiento intelectivo es la capacidad de comprender la forma (εἶδος) o, mejor, la esencia (τὸ τί ἦν εἶναι), es decir, el "qué es" una determinada cosa, aquello por lo que es aquella cosa determinada, su principio o naturaleza interna, o bien, como Aristóteles dice en otro lugar, su "causa formal". El hecho de que ésta sea separable (χωριστόν) de la materia, o sea, cognoscible independientemente de ésta, hace que el conocimiento intelectivo constituya un acto de desmaterialización; pero no es esto lo que lo caracteriza, sino el hecho de comprender la esencia».[205]

Tomás de Aquino, que asume en su totalidad la propuesta gnoseológica de Aristóteles, cuando especifica cómo debe entenderse la noción de verdad como adaequatio dice: «Tal correspondencia no puede ser conocida si primero no se conoce la naturaleza del acto intelectivo, y esta, a su vez, no puede ser conocida si primero no se conoce la naturaleza del principio activo, es decir, el propio intelecto, cuya naturaleza es la de poder conformarse a la cosa».[206] Como se observa, la verificación de la conformidad entre los dos polos de la noción de verdad (intellectus et rei) sólo es posible si se conoce la propia naturaleza del intelecto. Esta naturaleza incluye la posibilidad de que el intelecto se conforme a la realidad, es decir, sin salir de él mismo, sea capaz de comprender o de expresar, de hacerse cargo o aferrar la realidad, eso sí, de manera intencional. Es obvio que aquí se pone de manifiesto la aceptación de la evidencia de que el intelecto conoce la realidad. Si el intelecto no fuera capaz de conformarse a la realidad, esto es, de recibir y comprender la forma de la res no tendría sentido hablar de la posibilidad del conocimiento o de la verdad del pensamiento. La conformidad de la que habla la filosofía clásica entre el enunciado y la realidad se refiere a la idea de que el intelecto es capaz de tener presente las cosas, de apropiarse de las cosas intencionalmente. Esta adaequatio del intelecto a la cosa no significa, por otro lado, un conocimiento exhaustivo y concluyente de la cosa por parte del intelecto, es decir, conocimiento de los

rasgos esenciales y accidentales de una cosa, sino «conformidad».[207]

En la tradición que abarca la Antigüedad y la época medieval se consideraba que el conocimiento es siempre «intencional». Este término indica que el conocimiento está siempre referido a algo e indica algo; este «algo» es el objeto conocido. La intencionalidad del conocimiento es caracterizada por su «relacionalidad», es decir, un evento en el que se pone el sujeto cognoscente en relación con la realidad conocida. El intelecto es capaz de poseer formas y, por esta razón, se habla de posesión intencional. Ésta supone que se da en el sujeto una modificación, pero en el sentido de que el sujeto cognoscente recibe estas formas de los objetos inmaterialmente: «No recibiéndolas en su materia, sino poseyéndolas mediante un acto, por el cual se hace consciente de esa forma».[208] El intelecto en el acto cognoscitivo pasa de la potencia (de conocer) al acto (de conocer) en presencia de la cosa cognoscible (es decir, dotada de un cierto grado de cognoscibilidad). Esto indica, a su vez, que el intelecto se hace cargo de la realidad (comprende el ente) en el acto cognoscitivo, porque ella es inteligible; se parte y se tiene como principio, por tanto, que la realidad es algo que se puede comprender.

Entender la verdad como adaequatio, por tanto, no implica la idea de «copia» o reflejo de la realidad, en contra de las teoría modernas de corte cartesiano. El término latino adaequatio deriva de aequalis, haciendo referencia al término «igual», «idéntico». La conformidad entre intelecto y cosa elude la idea de que hay dos realidades independientes, contrapuestas la una a la otra, en la que la una refleja la forma de la otra, sin asumirla verdaderamente. Por esta razón, el término adaequatio no está referido a una «correspondencia» entre dos realidades que restan distintas y contrapuestas la una a la otra, en la que una simplemente refleja la forma de la otra sin asumirla. A este propósito, es necesario disipar el equívoco que, a menudo, se tiene cuando se habla de la concepción «clásica» de verdad confundiéndola con la teoría moderna de la verdad como reflejo, pues, como se sabe, tanto para el racionalismo como para el empirismo moderno, la mente humana no conoce directamente las cosas o la realidad, sino sólo y exclusivamente las ideas que de ella nos forjamos.[209] Bajo este presupuesto, la verdad viene inevitablemente entendida como una

especie de reflejo, como en un espejo, de las cosas en las ideas. Esta fidelidad o adecuación entre la cosa y la idea no puede ser verificada, porque para constatarla deberíamos salir de nuestras propias ideas, de nosotros mismos para ver si las ideas que tenemos corresponden o no a las cosas, al mundo. Por el contrario, la noción «clásica» de verdad integra la intencionalidad, por la cual, el intelecto es capaz de asumir o apropiarse de la cosa, de modo que en el momento del juicio no hay una objetivación por parte del sujeto situándose en un «punto de vista exterior a todo objeto y a todo sujeto».[210]

En la noción «clásica» de verdad también se establece que el intelecto, en posesión de datos suficientes, formula un juicio cierto sobre las cosas conocidas, es decir, evalúa el conocimiento que posee de las cosas, sin huir de él mismo. La verdad como adaequatio indica una conformidad entre «el intelecto» (que formula el juicio) y la «res» (entendiendo por res cada ente, también la propia persona, sus actos y pensamientos) con perfecta homogeneidad entre los dos términos, pues ambos pertenecen al conocimiento: «La mente, de hecho, juzga que tiene datos suficientes para formular un cierto juicio sobre las cosas conocidas, o sea, valora su conocimiento efectivo de las cosas, sin salir de sí misma, sino habiendo en sí la conciencia de que los propios actos cognoscitivos vienen posibilitados por la presencia del ser de las cosas».[211] El juicio es, por tanto, el momento de la actividad poiética del intelecto que, con una elaboración suya en conformidad con el objeto conocido, toma posición en relación con los objetos. La proposición verdadera resulta de la relación entre un juicio y los datos que el sujeto posee en el momento en el que se dispone a juzgar. Para ello, es preciso que el sujeto sea consciente de los datos que dispone para afirmar tal cosa: ¿puedo afirmar o decir tal cosa, sobre la base de lo que conozco?, ¿poseo todos los elementos del juicio necesario para pronunciarme sobre tal cosa? En el momento del juicio es donde el sujeto arriesga, en cuanto se empeña en la determinación de la verdad de su pensamiento. El juicio, por tanto, es el acto del intelecto, con el cual se expresa la adaequatio del mismo intelecto con las cosas conocidas y dicha adaequatio no es otra cosa, sino la que otorga a la proposición la propiedad de ser verdadera.[212]

La noción de adaequatio como conformidad sólo se puede hacer efectiva si se comprende que el entendimiento es, necesariamente, reflexivo, es decir, vuelve sobre sí mismo y reflexiona sobre los datos que posee. Como se ha señalado: «Adecuación y reflexión se exigen y complementan mutuamente; no hay adecuación sin reflexión, porque la correspondencia entendimiento-realidad ha de ser una correspondencia conocida para que se constituya efectivamente en adecuación».[213] Si el intelecto puede aprehender la conformidad entre él mismo y la realidad es porque puede reflexionar sobre su propia operación. Es más, el intelecto puede emitir un juicio verdadero porque reflexiona sobre sí mismo y analiza su propio contenido. Entender el carácter reflexivo del entendimiento es necesario para explicar la verdad como adaequatio intellectus et rei: «Si la adecuación [adaequatio] no se reduce a mera representación, y si el entendimiento puede conocer el acto de adecuación, si la verdad se da propiamente en el juicio que compone y divide, y si el ser veritativo no se confunde con el ser real, es por el carácter reflexivo del entendimiento que, en cada operación, vuelve sobre sí mismo conociéndola y conociéndose: conociendo, por tanto, su adecuación con la cosa».[214]

La existencia de lo real

A pesar de las habituales confusiones entre el realismo que deriva de los presupuestos modernos y kantianos y aquél realismo primigenio clásico, hay que decir que uno y otro pueden y deben ser individuados y diferenciados, pues, en todo caso, la idea de que los presupuestos de la epistemología moderna se siguen necesariamente del tratamiento de Platón y Aristóteles, debería ser demostrada.[215] La noción de verdad como conformidad entre el entendimiento y la realidad —en contra de la caracterización que Rorty hace del realista obsesivo— no habla de las cosas allí, fuera de nosotros, en un mundo externo totalmente ajeno a nosotros. Es absurda la pretensión de querer confrontar el pensamiento o el lenguaje con la «cosa-en-sí», con la cosa misma no conocida (o como si no fuera conocida) y entender la verdad como resultado de la confrontación entre el propio conocimiento y la realidad imaginada fuera de éste. En este sentido, la crítica que Rorty hace al realista que concibe el mundo un «être-en-soi sólido, indómito y yerto que se mantiene a distancia y que muestra una sublime indiferencia aunque lo colmemos de atenciones»,[216] parece justa y acertada. No es posible seguir manteniendo esta noción del realismo, pues, como dice Rorty, o bien se reduce a la «causa inefable de nuestra sensibilidad» o bien es el «nombre que damos a aquellos objetos que, por el momento, la investigación no tiene en cuenta».[217]

En la definición de verdad «clásica», que pone en relación el intelecto y la realidad, se parte del dato evidente de la existencia de las cosas. Lo que produce la verdad del pensamiento es la realidad, la existencia de las cosas. Platón señala que la verdad consiste en decir «cómo son las cosas»,[218] Aristóteles dice que lo blanco o lo no blanco se dice porque está en las cosas[219] y Tomás de Aquino habla de «de re secundum quod est» (la realidad tal como ella es).[220] La postura de todos estos autores, desde el punto de vista de la concepción de la verdad, es el horizonte común del realismo. Esto implica la primacía de la realidad del mundo, la existencia de las

cosas: res sunt. Esta realidad existente le sirve al sujeto para aseverar que la presencia del ente no es producto de su pensamiento, sino efecto de la consistencia ontológica de la realidad, es decir, de lo que hay, de lo que existe: del ente.

La posición central del realismo «clásico» asume que el conocimiento no termina en «la idea» o «concepto», sino en la propia realidad. Así pues, el objeto inmediatamente aferrado en el proceso cognoscitivo es la cosa misma y no un sustituto. No se debe pensar, por tanto, que detrás de la idea o del concepto no haya algo de real, o que quede algo absolutamente incognoscible para nosotros. Por el contrario, a través de la mediación del concepto se aprehende el objeto real. El intelecto, a través de sus conceptos, se hace idéntico a la cosa, teniendo en cuenta que la cosa goza de dos formas de existencia: en el intelecto y fuera de éste. El término «cosa» no se reduce, naturalmente, a la cosa material que se percibe por los sentidos —en tal caso el realismo sería un banal «cosismo», pues res es un trascendental que significa todo aquello que puede ser objeto final del acto cognoscitivo.[221]

La experiencia originaria tiene su núcleo fuerte en la aprehensión de los entes que constituyen el mundo, es decir, lo inmediato es la constatación de la existencia de cosas concretas. La existencia de un todo ordenado de entes es el fundamento de la verdad del pensamiento. Esta aprehensión del ente comienza —como ha enseñado Aristóteles— con la percepción y, a través de ella, el intelecto permanece constantemente en contacto directo con la realidad de las cosas concretas.[222] Tomás de Aquino también ha puesto de manifiesto que la primera constatación es la existencia de las cosas: Quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo conceptiones omnes resolvit, est ens («Aquello que primeramente concibe el intelecto, como lo más conocido, y en lo cual vienen a resolverse todas las demás concepciones, es el ente»).[223]

En la afirmación precedente la palabra clave es «ente», pues con esta noción se indica «todas las cosas». Con este término se asevera que, en el conocimiento, de lo primero que el intelecto se da cuenta es de la existencia en acto de algo. De nuevo, en el acto perceptivo, se manifiesta inmediatamente la existencia de las cosas que

percibimos y se presentan como el primer «objeto» de lo que conocemos. Es el ens lo primero que se conoce y lo que se evidencia en el aparecer de las «cosas». Incluso, este dato de existencia es previo a cualquier otro conocimiento que tenga que ver con la naturaleza misma de lo que hay y de sus relaciones. Es claro, por tanto, que en el acto perceptivo, la primera noticia que nosotros tenemos al concebir la realidad es esta: «existe el ente».[224]

El realismo significa, por tanto, la presencia de lo existente concreto real desde el mismo inicio del proceso cognoscitivo y hasta el final. Todo aquello que es o que existe es lo concreto: el mundo entendido como el conjunto de todas las cosas singulares. De la existencia de los entes nos damos cuenta, porque están presentes desde el principio y hasta el final. Y en la relación de nuestro intelecto con la realidad se puede predicar lo verdadero. Una relación que acepta que el intelecto es capaz de expresar lo que hay en la realidad (comprender lo que hay) y que la realidad es inteligible. La realidad no es entendida como el mero contenido de la conciencia ni como la cosa-en-sí, pues esto no tiene ni puede tener sentido alguno. Por el contrario, se habla de realismo o de realidad para indicar que el acto del conocimiento no crea ni construye el objeto del conocimiento, sino que lo presupone como algo distinto del propio acto de conocimiento; aunque, el conocimiento del objeto conocido es el resultado de una elaboración necesariamente subjetiva.[225]

3. La cultura post-Filosófica en cuestión

En este apartado se analiza la propia consistencia interna del neopragmatismo respecto a su tratamiento de la noción filosófica de verdad y del conocimiento, a partir de la noción «clásica» de verdad formulada por Platón y Aristóteles.

¿Es consistente el uso neopragmatista de la verdad?

La crítica que Rorty hace a la noción de verdad como correspondencia, la falacia de la teoría de «la verdad como correspondencia» comienza cuando se piensa que la relación entre lenguaje y realidad es fragmentaria («como la relación entre piedras individuales y rocas individuales»).[226] Ahora bien, el hecho de que esta noción de verdad como correspondencia no funcione, ¿legitima y hace plausible el uso que Rorty hace de la verdad en su sentido neopragmatista? Dicho de otro modo, ¿elimina el neopragmatismo cualquier teoría filosófica de la verdad?

Rorty no tiene dudas en aceptar el sentido común de mundo, como el referente asignable a la gran mayoría de nuestras creencias. Las estrellas, las mesas o las personas constituyen el mundo en la medida en que son los referentes, cuya inexistencia, nadie —excepto el realista científico de turno— cuestionaría.[227] En este sentido, el neopragmatismo no tendría dudas en afirmar que es el mundo, en cierto sentido, el que decide y determina la verdad de las cosas. Pero, ¿cómo determina el mundo la verdad? Rorty responde: «La determinación acaba por ser tan solo el hecho de que nuestra creencia en la blancura de la nieve es blanca es debido a que la nieve es blanca y de que nuestras creencias acerca de las estrellas son verdaderas debido a que las distribuimos en constelaciones, etc.».[228]

Si la teoría semántica de Tarski es la reformulación actual de la noción de verdad como correspondencia, entonces, ésta es inobjetable para cualquiera, o por lo menos, para Rorty lo es.[229] Si embargo, Rorty cree que los que apoyan la controvertida teoría filosófica de la «verdad-correspondencia» quieren decir mucho más, pues «este sentido trivial de “verdad” como «una correspondencia con la realidad» y como algo que “depende de una realidad independiente de nuestro conocimiento” no contenta al realista».[230] Por esta razón, Rorty ha especificado que la noción de verdad como correspondencia es inútil, cuando se considera como una

correspondencia fragmentaria entre lenguaje y realidad, es decir, «una cuestión de contacto de capacidades integrantes discretas con masas de realidad discretas».[231]

Como se puede apreciar, la crítica de Rorty se dirige contra la concepción de la verdad que el realista obsesivo del siglo xx sostiene, una teoría de la verdad que se inserta en el debate entre realistas y antirrealistas. De hecho, el pensador norteamericano dice así: «Pues supongamos que disponemos de una teoría por la que el tercer ojo, el de la mente, tiene o no tiene una clara visión de la naturaleza de las cosas, el tipo de teoría que encontramos, pongamos por caso, en algunas partes de los Segundos Analíticos de Aristóteles […]. Si dejamos de concebir el conocimiento como resultado de la manipulación de Vorstellungen, creo que podemos restituir la sencilla noción aristotélica de verdad como una correspondencia con la realidad de la que tenemos clara conciencia, pues entonces demostrará ser la indiscutible trivialidad que de hecho es».[232] Esta idea es interesante, porque con estas palabras, Richard Rorty todavía cree que es posible restituir «la sencilla noción aristotélica de verdad como una correspondencia con la realidad».

Rorty no puede negar la noción aristotélica de verdad, a pesar de su trivialidad, ya que esta teoría filosófica de la verdad viene a decir que cuando se emite un juicio asertivo o apofántico, es decir, cuando se describe o manifiesta (apophainesthai) cómo están las cosas, se está poniendo en relación dos términos que, en función de lo que se predica o se dice del sujeto, se da la propiedad de ser verdadero o de ser falso. Así lo ha expresado Aristóteles: «… verdadero o falso, y eso es en las cosas el estar juntas o separadas, de suerte que estará en lo verdadero el que piensa que lo separado está separado y que lo junto está junto, y estará en lo falso aquel cuyo pensamiento está en contradicción con las cosas».[233] Y Platón dijo también que un discurso es verdadero, porque dice «cómo son las cosas» y un discurso es falso cuando «dice cosas diferentes de las que son», o sea, «dice lo que no es, como si fuera».[234] Esta es la noción «clásica» de verdad, como se ha visto, pues fue elaborada por los filósofos más importantes de la Antigüedad clásica, Platón y Aristóteles.[235]

Además, no puede ser de otra manera, pues Rorty está presuponiendo de manera constante esta noción «clásica» de verdad, en el sentido de que aquello que él dice es verdadero y no lo considera falso. Si Rorty aceptara que tanto su crítica desconstructiva de la noción de verdad como correspondencia, como su visión particular sobre el tratamiento de la verdad no fuera verdadero, ¿qué sentido puede tener toda su elaboración filosófica?

A pesar de que la obra temprana de Rorty hace hincapié en que su propuesta neopragmatista no puede apelar a la verdad,[236] el propio Rorty ha reconocido lo siguiente:

«Confieso que todavía a las alturas de 1986 hacía la desafortunada distinción entre "demostrar que los filósofos anteriores estaban equivocados" y "ofrecer redescripciones en un lenguaje alternativo", en lugar de decir de un solo golpe que afirmar que los antepasados de uno usaban un mal lenguaje es lo mismo que afirmar que estaban cometiendo un cierto tipo de error. No importa qué bobadas haya podido decir yo en el pasado. [...] Tampoco tengo reparos en afirmar que, cuando avanzo opiniones filosóficas de alcance, lo que tengo son "pretensiones de verdad" y no me limito a recomendar que se hable de un modo diferente».[237]

En este texto, Rorty afirma explícitamente que tiene «pretensiones de verdad». ¿Qué implican estas «pretensiones de verdad»? El argumento desconstructivista que Rorty lanza contra los supuestos de la filosofía tradicional y su tratamiento de la verdad asume, de forma inequívoca, que los filósofos anteriores cometieron algún tipo de error; de lo contrario, sus críticas no serían efectivas. Rorty ha asumido las críticas de filósofos tan sistemáticos como Sellars, Quine, Davidson, Ryle, Malcolm, Kuhn o Putnam, para «mostrar la esterilidad de los intentos de dar un sentido a expresiones como "adecuación a los hechos" o "el modo como es el mundo"».[238] El hecho es que Rorty pretende desvincularse de una tradición que, por el motivo que fuese (ya sea porque se equivocaron, ya sea porque presenten cuestiones fútiles y es preciso cambiar de tema), está en el error. Según esto, el error de los filósofos anteriores ha sido el siguiente: pensar que es posible hablar de lo verdadero y de lo falso en términos de correspondencia, cuando esto ha demostrado ser un fracaso. Ya no es posible hablar de la verdad, según Rorty, en

términos de correspondencia, sino de justificación o asertabilidad garantizada.

Precisamente, son los autores más sistemáticos y rigurosos de la filosofía analítica los que han permitido entender que la noción de «mundo», que el verdadero creyente realista sostiene, tiene más de obsesión que de intuición. El mundo como «cosa-en-sí» no funciona, porque no se puede dar sentido a la idea de mundo como «causa inefable de nuestra sensibilidad». Pero tampoco puede mantenerse una concepción de la realidad como algo que mantiene una relación con el lenguaje o el pensamiento de tipo «fragmentario», pues el lenguaje penetra tan profundamente en lo que nosotros llamamos «realidad», que la idea de vernos a nosotros mismos como cartógrafos de algo, es una tentativa imposible. Por eso, Rorty ha demostrado que la noción de mundo del «realista obsesivo» y que la verdad como correspondencia entre lenguaje y hecho, no puede hacerse efectiva.

A partir de la concepción neopragmatista de la verdad se puede afirmar que el desplazamiento que el neopragmatismo lleva a cabo, desde el abandono de la noción de verdad como correspondencia al uso neopragmatista de la verdad, no puede justificarse, cuando se demuestra que el uso que Rorty hace de la verdad se apoya en la noción «clásica» de verdad. Por esta razón, podemos establecer que la concepción neopragmatista de la verdad, considerando que la verdad es únicamente:

1. un uso como aval o de aprobación y apoyo;

2. un uso precautorio o de advertencia, como cuando decimos que la creencia S está perfectamente justificada, pero quizás no es verdadera;

3. un uso desentrecomillador como cuando decimos: «La nieve es blanca» es verdadero si y sólo si la nieve es blanca;[239]

4. aquello cuya creencia resulta beneficiosa;[240]

5. aquello que se reemplaza por la justificación,[241]

es inconsistente, pues, esta misma concepción neopragmatista de la verdad, o mejor, el uso que Rorty hace del término verdadero asume la que puede ser denominada como noción «clásica» de verdad.

El juicio del neopragmatismo, que asevera que la verdad es solamente 1, 2, 3, 4, y 5, es verdadero, porque 1, 2, 3, 4, y 5 se conforman a la realidad descrita por el neopragmatismo. Es decir, en las proposiciones 1, 2, 3, 4 y 5, a través de los datos que posee (es decir, de la imposibilidad de entender la realidad como Realidad-en-Sí, como una realidad que se descompone en trozos, llamados «hechos»), considera que 1, 2, 3, 4 y 5 «dice cómo son las cosas» («piensa que lo separado está separado y que lo junto está junto»). Y el juicio que asevera «cómo son las cosas» tiene la propiedad de ser verdadero.

De manera similar, Rorty puede sostener que el juicio de la filosofía tradicional, que asevera que la verdad es:

(a) correspondencia entre el pensamiento o el lenguaje y la Realidad-tal-como-es-en-Sí-misma, como una correspondencia entre los elementos del lenguaje y realidad en sus «hechos», es falso, porque (a) no dice «cómo son las cosas», sino «dice cosas diferentes de las que son», o sea, «dice lo que no es, como si fuera» («su pensamiento está en contradicción con las cosas»). Y el juicio que no asevera «cómo son las cosas» tiene la propiedad de ser falso.[242]

En definitiva, Rorty está asumiendo una teoría filosófica de la verdad, esto es, la noción «clásica» de verdad, a pesar de que el neopragmatismo defiende una posición deflacionista o eliminacionista de la verdad. Rorty no puede escapar a la noción «clásica» de verdad, pues ésta es una noción básica, esencial al pensamiento, ya que, como ha dicho Donald Davidson (y Rorty estaría de acuerdo), «sin la idea de verdad no seríamos personas que piensan, ni podríamos entender qué es para alguien el ser una persona que piensa».[243]

¿Es consistente el tratamiento neopragmatista del conocimiento?

La crítica que Rorty hace a la concepción del conocimiento se justifica por la falacia del empirismo, es decir, por la imposibilidad para obtener conocimiento, a partir de representaciones privilegiadas de los objetos; ésta es la crítica a los fundamentos del conocimiento. Ahora bien, el hecho de que esta concepción del conocimiento como representación exacta de la realidad no funcione, ¿legitima y hace plausible la concepción rortyana del conocimiento conforme al conductismo epistemológico (epistemological behaviourism)?, ¿es consistente el tratamiento neopragmatista del conocimiento?

Si se considera el proceso que parte con la percepción sensible y el significado auténtico del realismo clásico —que asume la tesis de Rorty de que las estrellas, las mesas, las personas constituyen el mundo en la medida en que son los referentes, cuya inexistencia, nadie cuestionaría—,[244] el paso de la epistemología a la hermenéutica plantea un problema. La idea misma de «conversación», que el neopragmatismo absolutiza como actualización del conocimiento, asume una concepción del conocimiento que pone en relación el intelecto y la realidad. El argumento que pretende demostrar que la epistemología tradicional es opcional no debería concluir en una propuesta del conocimiento como conversación, cuando Rorty previamente ha afirmado que el mundo es el referente de nuestro lenguaje y la causa de nuestro conocimiento.[245]

En todos los escritos de Rorty, su crítica al realismo no implica una duda de la existencia del mundo externo, independiente de nuestro conocimiento. Como ya se dijo, el planteamiento de Rorty no es un nuevo escepticismo, pues él no niega que exista un mundo ni que tengamos un contacto directo con éste: «Nada cabe argumentar contra el sentido de “mundo” en el que éste es sencillamente cualquier referente hoy día asignable a la gran mayoría de nuestras creencias [...] el “mundo” consta simplemente de estrellas personas,

mesas y hierbas, todas esas cosas cuya existencia nadie, excepto el filósofo "realista científico" de turno, podría concebir».[246] Rorty aceptaría que el mundo o la realidad puede ayudarnos a cambiar nuestras opiniones y creencias y a determinar la verdad de nuestras proposiciones, pues son causas de nuestro conocimiento.[247] Ahora bien, si la realidad o el mundo es causa de nuestro conocimiento se está simplemente afirmando uno de los principios de toda teoría del conocimiento realista: Ipsae res sunt causa et mensura scientiae nostrae («Las cosas son la causa y medida de nuestro saber»).[248] Este principio quiere decir que «las cosas reales son las formas previas y modelos de lo que nuestro entendimiento configura al conocer y constituirse como tal entendimiento».[249]

Esta concepción realista del conocimiento no quiere postular, por otro lado, el principio empirista —que Rorty critica— según el cual, el intelecto humano adquiere inmediatamente el conocimiento de los entes particulares. Decir que «las cosas reales son las formas previas y modelos de nuestro conocimiento», no quiere decir que nuestro conocimiento se deriva de ciertas representaciones privilegiadas de la realidad, que se constituyen como la base y el fundamento de cualquier otro conocimiento posterior. Para entender en qué medida el mundo es causa del conocimiento, atendiendo a la función que el intelecto lleva cabo, es preciso explicar cómo se forman los conceptos en el intelecto. Con esta cuestión, se pueden establecer los procedimientos que justifican la relación entre pensamiento y realidad en la adquisición de conocimiento.

La clave para evitar los problemas creados a partir del dualismo sujeto-objeto, pensamiento-realidad o realismo-antirrealismo, que se encuentran tanto en el racionalismo como en el empirismo y en la síntesis kantiana (doctrinas que Rorty critica), es el reconocimiento de la facultad intelectiva del νοῦς, que aferra los aspectos inteligibles de lo que se presenta al sujeto, a través de la percepción. En primer lugar, es preciso notar que el término νοῦς (intellectus)[250] está referido a la capacidad cognoscitiva más alta que posee el ser humano y que descubre la esencia de algo determinado. En el capítulo 10 del libro IX de la Metafísica, Aristóteles sostiene: «Así, pues, acerca de las cosas que son puro ser y actos no es posible engañarse, sino que se piensa en ellas o no».[251]

Esta definición conecta con aquella que se pone de relieve en el libro II del De anima que dice así: «La intelección de los indivisibles tiene lugar en aquellos objetos acerca de los cuales no cabe el error».[252] Ambas afirmaciones están referidas a la operación que Aristóteles atribuye al intelecto en la formación de los «conceptos indivisibles». Lo que caracteriza al conocimiento intelectivo es la capacidad de comprender la forma (εἶδος) o, mejor, la esencia (τὸ τί ἦν εἶναι). De modo que, poseer un concepto singular significa la comprensión de la esencia, el «qué cosa sea» una determinada cosa. Ésta tiene lugar en un tiempo indivisible, es decir, en un acto de intelección único, en el que se da la comprensión de lo que algo es. Por eso, se dice de éstos que o se comprenden, es decir, o se llega a aprehender aquello por lo que una cosa determinada es tal cosa, o no.

Ahora bien, la unicidad del acto en el que tiene lugar la intelección de la esencia no significa un conocimiento exhaustivo de la cosa, ni implica una comprensión inmediata del objeto. Aún, cuando la comprensión de «lo que algo es» tiene lugar en un tiempo indivisible, ésta aparece como resultado de un proceso de búsqueda. Por esta razón, inmediatamente después de decir que en la intelección de la esencia (cosas que son puro ser y actos) no se da lo falso (no es posible engañarse), Aristóteles indica: «Lo que se busca acerca de ellas es su quididad, si son de tal naturaleza o no».[253] Esto significa que «el qué es» (la definición) es objeto de búsqueda, de investigación, lo que implica que la definición de la esencia sea el resultado final de un proceso o de la investigación. Por eso, en los Analíticos segundos, cuando Aristóteles habla acerca de la aprehensión de los presupuestos (o protocondiciones) de la ciencia (en el fondo de cualquier discurso) —la existencia y la esencia—, presenta al νοῦς como el resultado de una epagogé, de un proceso, en el que, a partir de la sensación, surge un concepto: «Estando el sentido en todos los animales, en algunos se produce una persistencia de la sensación y en otros, no. [...] Aquellos en los que se da aquella persistencia tienen aún, después de sentir, la sensación de ese tipo, surge ya una distinción, de modo que en algunos surge un concepto a partir de la persistencia de tales cosas, y en otros, no».[254]

Al inicio de los Tópicos, cuando Aristóteles ilustra los diversos usos

de la dialéctica, considera que sólo ésta puede conducirnos a los principios propios de cada una de las ciencias (los principios que es necesario poseer para poder tener una cierta ciencia), los cuales, no siendo demostrables, deben ser discutidos por medio de las opiniones más reconocidas: En efecto, a partir de lo exclusivo de los principios internos al conocimiento en cuestión, es imposible decir nada sobre ellos mismos, puesto que los principios son primeros con respecto a todas las cosas, y por ello es necesario discurrir en torno a ellos a través de las cosas plausibles concernientes a cada uno de ellos. Ahora bien, esto es propio o exclusivo de la dialéctica: «En efecto, al ser adecuada para examinar cualquier cosa, abre camino a los principios de todos los métodos».[255] Como ha indicado Enrico Berti: «Si la dialéctica es el arte de discutir en pro y en contra de una determinada tesis [...] el proceso de búsqueda de los principios, en el que consiste el conocimiento intelectivo, será cualquier cosa menos algo inmediato».[256] Tampoco es inmediato el proceso de la demostración de las propiedades de los objetos a partir de sus propios principios, que consiste en lo que Aristóteles denomina ciencia. En ambos casos, el conocimiento intelectivo tiene que ver con la búsqueda de las causas, pero, en el caso de la experiencia, el intelecto comprende el «qué» (τὸ ὅτι), es decir, lo particular.[257]

Lo diferenciador del conocimiento humano es que «en algunos surge un concepto [lógos] a partir de la persistencia de tales cosas». En efecto, la obtención de los conceptos es un proceso activo y no meramente pasivo. Como Aristóteles mismo dice: «Cuando se detiene en el alma alguna de las cosas indiferenciadas», es decir, cuando el intelecto asimila los datos que provienen a través de la percepción, «se da por primera vez lo universal en el alma»;[258] o sea, el νοῦς, intellectus, intuye (comprende, conoce) la forma (εἶδος) o lo que tal cosa es (τὸ τί ἦν εἶναι). Es el intelecto el que fija algo que está dado desde el principio en la percepción y que no es una suma de sensaciones (como diría Locke). Como se puede apreciar en Acerca del alma, el νοῦς (intellectus) no es una facultad meramente pasiva.[259] En estos pasajes, se observa cómo el «intelecto agente», o, mejor, el intelecto «en acto» es quien fija las improntas recibidas por la sensación.[260] Con esta operación del intelecto se obtiene el concepto, que recoge del objeto la forma, o sea, la esencia universal. La función activa del intelecto en el proceso del conocimiento viene entendida como aprehensión,

aferramiento, o un hacerse cargo de la realidad. El intelecto conoce qué es algo en referencia a la cosa concreta existente y desde la que comprende su esencia y a la que pertenece. De hecho, el sujeto humano cognoscente no pierde nunca de vista la unidad del proceso cognoscitivo, que tiene su origen en la percepción sensible.[261]

En referencia al neopragmatismo, que considera el conocimiento como conversación o práctica social, se puede afirmar que el auténtico diálogo (dialogoi: intercambio de conocimiento) comienza cuando el sujeto individual comunica con otros, a través del lenguaje, un determinado conocimiento. Entonces, nos situamos en el momento de la intersubjetividad y es donde surge la cuestión de establecer un acuerdo entre las personas que están inmersas en la comunicación. Si el acuerdo se da, indica que el juicio de un sujeto sobre un objeto determinado es compartido por otros sujetos. Podemos decir, por tanto, que varios sujetos están de acuerdo en considerar una proposición como verdadera, porque comprenden (como sujetos) que tal proposición es «conforme» al objeto del que se predica. Ahora bien, si existe un acuerdo, es decir, si no se ha presentado ninguna objeción, es, porque todos los hablantes están de acuerdo en que el intelecto ha aferrado ese conocimiento conforme a la realidad, y que la realidad es inteligible en dicho conocimiento.[262]

A partir del epistemological behaviourism (conductismo epistemológico) de Rorty se puede concluir que el desplazamiento que el neopragmatismo lleva a cabo, desde la negación de la tesis del conocimiento como representación exacta de la realidad a la conclusión de que el conocimiento es una mera cuestión de conversación y que todo lo que podemos hacer es comparar una descripción con otra, no puede justificarse.[263] Se puede constatar que la concepción neopragmatista del conocimiento adolece de inconsistente, porque el juicio del neopragmatismo, que asevera que el conocimiento es solamente:

1. una cuestión de conversación y de práctica social;

2. una forma de adquirir hábitos para hacer frente a la realidad,

está presuponiendo necesariamente una relación entre sujeto (νοῦς, intellectus) y realidad: el sujeto que participa en la conversación conoce a los hablantes y lo que ellos están diciendo, es decir, conoce la realidad y establece una relación entre su intelecto (a través del juicio) y la realidad. Además, y antes de que se establezca la conversación, el hablante ha conceptualizado la realidad, es decir, ha adquirido las ideas o conceptos, que son la condición de posibilidad para formular el juicio. De modo que, también en este caso, se está poniendo en relación los dos elementos básicos que intervienen en el conocimiento: intelecto y realidad.

Capítulo III

La metafísica en el neopragmatismo de Rorty

1. La interpretación rortyana de la metafísica

Para Richard Rorty, el deso de la Verdad y del Conocimiento de la tradición occidental está ligado a la labor que ha desarrollado la metafísica. Según esto, el filósofo norteamericano cree que la filosofía epistemológica de la tradición moderna no es más que la transformación de la antigua idea de la filosofía como metafísica. Con esta idea, Rorty conecta la tradición de la Antigüedad y de la Edad Media con la Moderna.[264]

Trotsky y las orquídeas silvestres

En la autobiografía de Rorty, aparecida bajo el título de Trotsky and the Wild Orchids (Trotsky y las orquídeas silvestres), se recoge la vida intelectual del filósofo norteamericano y su relación particular con la metafísica. La historia intelectual de Rorty pasa por dos momentos fundamentales: platonismo y fracaso del platonismo. En términos generales, se puede afirmar que la imagen que Rorty se hace de la metafísica conecta con la línea que trazan Heidegger y Derrida: una metafísica que se presenta como ciencia del ente en cuanto ente u ontología (ciencia de la totalidad), con la imperiosa necesidad de la transcendencia (ciencia del «Más Allá»).[265]

Cuando Rorty tenía doce años —cuenta él mismo— sabía que «el sentido de la vida era luchar contra la injusticia social».[266] Esta idea está conectada con otro interés personal: las orquídeas silvestres de las montañas del noroeste de Nueva Jersey. El interés de Rorty por luchar contra la injusticia social le venía por su relación con las lecturas de The Case of Leon Trotsky y Not Guilty, que venían a ser como su Biblia familiar, ya que, como dice Rorty, «eran libros que irradiaban verdad redentora y esplendor moral».[267] Por otro lado, a Rorty le fascinaban las orquídeas por el hecho de que las orquídeas silvestres de aquél lugar no eran muy comunes y resultaban bastante difíciles de localizar. Las orquídeas silvestres significaban mucho para Rorty, pues, como él dice, «estaba seguro de que nuestras orquídeas silvestres, nobles, puras, castas y estadounidenses eran moralmente superiores a las llamativas e híbridas orquídeas tropicales que se exponían en las floristerías». Por lo demás, estas orquídeas le parecían ser «las últimas y más complejas plantas desarrolladas en el curso de la evolución».[268]

La idea de la justicia social y las orquídeas silvestres fueron fundamentales para el filósofo norteamericano, ya que, desde su infancia, siempre tuvo un proyecto en mente: reconciliar a Trotsky y las orquídeas. El verdadero propósito del joven Rorty consistía en encontrar un marco intelectual que le permitiera «fundir en una

sola imagen realidad y justicia». Rorty entiende el término «realidad», en referencia a lo que sucede con las orquídeas: la inspiración y lo inefable. De esta manera, la realidad está vinculada a la experiencia personal de Rorty respecto a esas orquídeas, en las que se había sentido tocado «por una inspiración, por algo de importancia inefable». Por otro lado, la justicia significaba para Rorty, «la liberación de los débiles de la opresión de los fuertes».[269]

En el año 1946, Rorty ingresó en la Universidad de Chicago y, como él confiesa, allí se encontró con una «mística neoaristotélica» que era común al neotomismo. El neoaristotelismo o neotomismo se presentaba en aquél lugar como la auténtica filosofía con burlas hacia el pragmatismo de Dewey. El aristotelismo que se profesaba apelaba «a algo eterno, absoluto y bueno, como el Dios de santo Tomás o "la naturaleza de los seres humanos" de Aristóteles», para solucionar la cuestión nazi o para justificar la elección de la socialdemocracia frente al fascismo. Los profesores que allí enseñaban trataban de buscar absolutos estables —algo más profundo y de más peso— para explicar, por ejemplo, que es preferible estar muerto a ser nazi. Rorty confiesa haber simpatizado con aquellas doctrinas, porque, además de que sonaba bien a sus oídos, «los absolutos filosóficos y morales eran un poco como mis amadas orquídeas: difíciles de encontrar, conocidas por sólo unos pocos elegidos».[270] Por último, Rorty también leyó a Platón y se convenció de que Sócrates tenía razón cuando decía que la virtud es conocimiento. Sólo bajo este punto de vista se podía cumplir el proyecto primigenio del adolescente Rorty: fundir realidad y justicia. Y así es como el neoyorquino se introdujo en la filosofía. Como él expresa con cierta solemnidad: «Me figuraba que si llegaba a ser un filósofo podría alcanzar lo más alto de la "línea platónica de división": el lugar "más allá de las hipótesis en el que la plena luz" de la Verdad irradia el alma purificada de los sabios y los buenos».[271]

Sin embargo, a pesar de los primeros esfuerzos de Rorty por hacerse platónico, éste se separó de Platón. Aquí da comienzo la segunda etapa de su trayectoria intelectual, que viene determinada por el fracaso del platonismo. Richard Rorty dice que su propuesta originaria no salió bien, porque encontró una tensión interna al propio platonismo, que es la misma tensión que padecen aquellos a

los que les preocupa la búsqueda de la certeza. Así lo expresa: «Me preocupaba el conocido asunto de cómo podía uno lograr una justificación no circular de temas debatidos e importantes. Cuantos más filósofos leía más claro me parecía que cada uno de ellos podía retrotraer sus puntos de vista a primeros principios de sus oponentes y que ninguno de ellos lograba llegar nunca a ese fabuloso "más allá de las hipótesis". No parecía existir nada parecido a una atalaya neutral desde la que esos primeros principios alternativos pudieran ser evaluados. Pero si tal cosa no existía, entonces la misma idea de "certeza racional" y la idea socrático-platónica de reemplazar la pasión por la razón no parecían tener mucho sentido».[272]

La desilusión del platonismo que vivió Rorty empezó a ser sustituida por el pensamiento de Hegel, por la vuelta al pensamiento de Dewey y por el primer encuentro con Derrida. Este último le permitió una vuelta a Heidegger y con la unión de todos ellos, más el «historicismo cuasihegeliano» de Michael Foucault, Ian Hacking y Alasdair MacIntyre, Rorty encontró «una historia cuasi heideggeriana sobre la tensión con el platonismo». Un platonismo, que cómo él define, se caracteriza por una posición fuera del tiempo y del espacio.[273] Rorty entiende que la metafísica, definida por la secuencia canónica Platón-Kant, ha asumido dos principios. Por un lado, la metafísica ha integrado el lema aristotélico de que «todos los hombres desean por naturaleza saber».[274] Por otro, la metafísica se ha apropiado de la tesis platónica que dice así: «El objeto de la investigación es entrar en contacto con algo como el Ser, el Bien, la Verdad o la Realidad —en definitiva, algo grande y poderoso que tenemos obligación de aprehender correctamente».[275]

La figura del metafísico

El resultado de la desilusión del platonismo y la asimilación del relato cuasi heideggeriano del platonismo, se plasmó en la exitosa obra La filosofía y el espejo de la naturaleza del año 1979. Sin embargo, el contenido de esta obra no plasmaba el auténtico sentimiento de Rorty sobre Trotsky y las orquídeas. Así pues, para expresar las razones por las que la idea misma de fundir realidad y justicia era un error —imagen que hizo que Platón se equivocara— escribió Contingencia, ironía y solidaridad. Esta obra, tras una serie de retoques, fue publicada en el año 1989. En esta recopilación de artículos, Rorty define lo que él denomina como «la figura del metafísico». A pesar de que no se encuentra una exposición clara y precisa sobre qué es la metafísica, en la Introducción, él define al metafísico como aquél que cree que existe «más allá del tiempo y del azar, un orden que determina el núcleo de la existencia humana».[276] Esta idea general de la metafísica nunca será abandonada por Rorty y aparecerá en el resto de sus escritos como la filosofía que sigue el canon que va desde Platón hasta Kant. La metafísica es entendida por Rorty como «una matriz a-histórica, transcultural del pensar, algo dentro de lo cual todo puede encajar, independientemente del tiempo y espacio en el que nos situamos».[277] Con esta definición, Rorty entiende que la metafísica es «la historia de la búsqueda occidental de un punto inmóvil en un mundo cambiante».[278] Esta búsqueda viene propiciada por las metáforas de la luz pura de la República de Platón y por la idea del motor inmóvil del libro Lambda de la Metafísica de Aristóteles.[279]

Para Rorty, la metafísica lleva a cabo su misión si consigue acercarnos cada vez más a la Verdad. En este sentido, la metafísica coincide con la tradición representacionista del conocimiento en la medida en que nos pone en contacto con lo absoluto, con la Realidad, con algo que «está ahí de todos modos». Este contacto con lo absoluto permite «descubrir las condiciones universales de la existencia humana, de las grandes continuidades: el contexto permanente, ahistórico de la vida humana […], el lugar último del

poder, la naturaleza de la realidad, las condiciones de posibilidad de la experiencia».[280] Según Rorty, las obras de los grandes metafísicos intentan colocarse por encima de la multiplicidad, esperando abrazar la unidad de lo real que se esconde tras las apariencias, pues, independientemente del vocabulario con el que se exprese —sea griego, occidental o burgués— el metafísico ha de utilizar ese vocabulario para alcanzar algo incondicional, es decir, alejado de los intereses y particularidades humanas.[281] Por esta razón, Rorty considera que la tradición filosófica occidental, a través de la metafísica, ha concebido la vida como «un triunfo en la medida en que transmuta el mundo del tiempo, de la apariencia y de la opinión individual en otro mundo: el mundo de la verdad perdurable».[282]

En «Ironía privada y esperanza liberal», Rorty caracteriza al metafísico como aquél que se preocupa por el «léxico último». El léxico último de una persona hace referencia al punto más alejado en el que se puede ir con el lenguaje para justificar determinadas creencias o acciones. Como ha señalado Rorty, términos como: «verdadero», «bueno», «correcto» y «bello», forman parte del léxico último de una persona «en el sentido de que si se proyecta una duda acerca de la importancia de esas palabras, el usuario de éstas no dispone de recursos argumentativos que no sean circulares».[283] El metafísico, especifica Rorty, intenta mostrar que el «léxico último» no es fruto del tiempo, pues se fundamenta en la misma estructura de la realidad, de la razón o de la naturaleza humana. La metafísica se ha construido bajo la presuposición de que es posible ofrecer una visión que ponga de manifiesto la naturaleza última de la realidad.[284]

Haciendo uso de la lectura heideggeriana de la metafísica, Rorty declara que la historia de la metafísica es la historia del género que ha buscado «un lenguaje total, único y cerrado» para justificar las creencias y acciones humanas.[285] Para ello, el metafísico se ha ocupado de buscar «algo más grande», es decir, algo que va más allá de las circunstancias contingentes que nos rodean, ya que la metafísica siempre ha confiado en la antigua esperanza del «cierre filosófico». Este sueño nuclear de la filosofía se define como «la esperanza de un lenguaje que no pueda ser objeto de glosa, que no necesite interpretación, del que uno no se pueda distanciar, y que

no pueda ser desdeñado por las generaciones posteriores. Es el anhelo de un vocabulario que sea intrínseca y autoevidentemente final, no meramente el vocabulario más global y fructífero que hemos encontrado hasta el presente».[286] Como dice Rorty, el hallazgo del léxico último es último, porque no es «un simple producto histórico de un filósofo individual, sino la última palabra, aquella en la que la indagación y la historia han convergido, la que torna superfluas la indagación y la historia ulteriores».[287]

El metafísico es también el responsable de la noción filosófica de «esencia». La metafísica —nos dice Rorty— se ha centrado en el descubrimiento de las esencias reales, pues éstas son las que nos permiten reflejar la verdadera realidad, es decir, el modo en que las cosas son en-sí-mismas. La esencia vendría a ser algo así como «las características inherentes o intrínsecas, internas u ocultas de una cosa, por lo que tiene un ser fijo de modo que esa cosa (física, intelectual, o moral: una piedra, una idea o una acto de bondad) tiene ese ser o modo de ser y no otro».[288] Cuando Rorty especifica la labor del metafísico considera que éste último estaría de acuerdo en que «ahí fuera, en el mundo, hay esencias reales que es nuestro deber conocer y que están dispuestas a auxiliarnos en el descubrimiento de ellas mismas».[289] Así pues, el conocimiento específico del metafísico se caracteriza por ocuparse de las «esencias» de las cosas, es decir, «la naturaleza inteligible de las clases naturales de substancias».[290]

Rorty establece que para alcanzar el conocimiento de la Verdad y fijar los rasgos genéricos de la existencia humana, lo que tenemos en común, lo universal, podemos requerir una definición, es decir, una definición que determine la realidad de una cosa y elimine la apariencia. El metafísico intentará responder a la pregunta ¿qué es x?, para averiguar la verdadera naturaleza de las cosas. Como ha indicado el filósofo norteamericano, con esta cuestión, el metafísico se pregunta por la naturaleza intrínseca: «El metafísico es una persona que considera la pregunta "¿Cuál es la naturaleza intrínseca de, por ejemplo, la justicia, la ciencia, el conocimiento, el ser, la fe, la moralidad, la filosofía?"».[291] A través de estas cuestiones, el metafísico trata de ver en la realidad lo que hace verdaderas a nuestras proposiciones y a nuestras prácticas, pues es ésta la que nos ayuda a determinar nuestras creencias. Es nuestro deber, por

tanto, interrogarnos adecuadamente acerca de la realidad de las cosas, de aquello que determina que una cosa sea lo que es. Averiguar las esencias que hay ahí en el mundo, nos permitirá alcanzar el conocimiento genuino de la realidad eliminando las apariencias, o como dice Rorty, «la realidad única y permanente que puede hallarse detrás de las múltiples apariencias transitorias».[292]

El metafísico, piensa Rorty, es capaz de distinguir la apariencia de la realidad afirmando que todos los hombres poseemos criterios constitutivos, que nos permiten conocer el «qué» de una cosa. La estrategia del metafísico consiste en discernir y resolver las aparentes contradicciones que pueda haber entre dos proposiciones por medio del argumento lógico. El metafísico piensa que es necesario presentar argumentos lógicos, que partan de premisas fuera de discusión, para descubrir cómo son realmente las cosas. Por eso, el paradigma de la investigación filosófica está constituido por la argumentación lógica, a partir de relaciones de inferencia entre proposiciones. Bajo este punto de vista, Rorty cree que la racionalidad del metafísico radica en una actividad que «concibe las teorías filosóficas como convergentes: series de descubrimientos acerca de la naturaleza de cosas tales como la verdad y la persona que se aproximan cada vez más al modo como esas cosas son realmente, y acercan cada vez más a la cultura como un todo a una representación precisa de la realidad».[293] Esta representación fiel de la realidad forma parte de la tentación metafísica por buscar «una huida del tiempo y del azar» y ha acompañado a la historia filosófica de Occidente desde el principio, conforme a la interpretación rortyana de la metafísica.[294]

2. La crítica de Rorty a través de la filosofía continental

Richard Rorty traza las líneas de lo que él denomina como «ironista liberal», en contraposición al metafísico. El neopragmatismo asume la crítica a la metafísica que Nietzsche, Heidegger y Derrida lanzaron contra la filosofía occidental, denunciando la gran amenaza del «último filósofo».

La figura del ironista liberal

El «ironista liberal» representa la oposición más radical del metafísico de Occidente. Rorty, a través de esta figura, recoge las características imprescindibles que configuran los ideales de una propuesta alternativa a la metafísica occidental. En este sentido, el ironista liberal es visto siempre en contraposición al filósofo metafísico. Frente a este último que, conforme a Rorty, trata de ver más allá del tiempo y del azar un orden que determine el núcleo de la existencia humana, el primero cree que «la contingencia de sus creencias y deseos más fundamentales» no le permite situarse en tal perspectiva. Esta idea se entiende porque Rorty asocia el término ironista a un modo muy particular de ser o de existir. Como él dice, el ironismo califica y reconoce a «personas bastante historicistas y nominalistas para haber abandonado la idea de que esas creencias y esos deseos fundamentales remiten a algo que está más allá del tiempo y del azar».[295]

Rorty define al ironista como la persona que reúne tres condiciones:[296]

1. El ironista siempre tiene dudas radicales y permanentes acerca de léxico último que utiliza, pues en él han incidido otros léxicos, que han sido considerados también últimos por otras personas.

2. El ironista es consciente de que cualquier argumento que se formule con su léxico actual no puede ni consolidar ni eliminar las dudas que tiene.

3. El ironista no piensa jamás que su léxico se halla más cerca de la realidad que otros o que esté en contacto con un poder distinto de los demás.

Los filósofos ironistas renuncian a la pretensión metafísica de tener una visión última de la realidad. El ironista liberal se opone a la idea metafísica de «la descripción correcta de la realidad», puesto que cualquier cosa puede parecer como buena o como mala a través de la redescripción. La redescripción de la realidad es la que permite describir las cosas, según los propósitos y fines que se tengan. Con el uso de la redescripción, la visión última de la realidad desaparece y el ironista no tiene la más mínima intención de recuperar este deseo metafísico. Esto se explica desde un posicionamiento «metaestable» del mundo. Los ironistas son personas que no son capaces de tomarse en serio a sí mismas, «porque saben siempre que los términos mediante los cuales se describen así mismas están sujetos a cambios, porque saben siempre de la contingencia y la fragilidad de sus léxicos últimos y, por tanto de su yo».[297]

En términos generales, el ironista liberal se caracteriza por su nominalismo e historicismo. Bajo este punto de vista, el ironista piensa que, cuando se trata de presentar cualquier opinión sobre cualquier aspecto de la realidad, no es posible apelar a nociones como «la esencia real de una cosa» o «la naturaleza intrínseca». En realidad, el ironista duda mucho de que el descubrimiento de la esencia real de las cosas le permita ir más allá de los juegos del lenguaje de su época. ¿Por qué? Porque los ironistas «no consideran que la cuestión central del pensamiento discursivo sea la de conocer en cualquiera de los sentidos de este término que puedan ser explicados mediante nociones como “realidad”, “esencia real”, “punto de vista objetivo” y “la correspondencia entre lenguaje y realidad”».[298] Todas estas nociones sólo sirven para seguir manteniendo una jerga que puede ser sustituida. Por eso, los ironistas prefieren eliminar cualquier referencia a «la esencia de» o «la naturaleza intrínseca de» y conformarse con lo que es «apropiado para aquellos que hablan como nosotros».[299] La preocupación del ironista es la de sustituir el pasado o presente insatisfactorio por un futuro mejor o más satisfactorio.[300]

El método empleado por el ironista es la dialéctica. Frente al uso metafísico de la argumentación lógica de las proposiciones para aclarar o justificar opiniones rivales, el ironista considera todo el léxico (en detrimento de la proposición aislada) como unidad de

persuasión. A través de la dialéctica, el ironista pretende elaborar teorías que den coherencia a su argumentación, pero que le permita enfrentar su léxico con el de otros. La intención no es otra, sino aumentar las posibilidades de su redescripción. Esta actitud metodológica incluye la sustitución de la inferencia lógica por la redescripción abierta de los fenómenos, pues, como ha expresado Rorty, la dialéctica es una técnica literaria: «La técnica de producir cambios sorpresivos de configuración mediante transiciones suaves y rápidas de una terminología a otra».[301] Como ha señalado Rorty, lo específico del ironista es la posibilidad de ver el pasado como una «tradición literaria particular y ceñida a límites más bien estrechos: en líneas generales, el canon Platón-Kant más las notas al pie de páginas añadidas a él». Según esto, el ironista pretende que este límite «pierda el poder que ejerce sobre él» para conseguir la autonomía, liberándose de lo viejo y abriendo un horizonte nuevo: la creación de sí mismo.[302] El objetivo de esta técnica consiste en dejar ciertos léxicos o formas de pensar antiguos, no porque fuesen falsos, sino porque están obsoletos.[303]

Friedrich Nietzsche y la misión del primer antimetafísico

Para Rorty, Nietzsche es representante del ironista liberal. Rorty entiende que Nietzsche alberga el carácter ideal del ironista, en la medida en que se esforzó por la autonomía, tratando de reemplazar las contingencias heredadas por otras. La diferencia específica del teórico ironista es que está convencido de que la autonomía se consigue a través de la redescripción del pasado y de uno mismo, de modo que sea capaz de decir en todo momento: «Así lo quise». Esta búsqueda de la autonomía y de la creación de sí no atiende a preguntas metafísicas acerca de la relación entre la libertad de uno para autocrearse y el determinismo ligado a su situación histórica. Lo único que a Nietzsche le interesaba, nos dice Rorty, es la propia creación de sí para lograr la autonomía y, en este sentido, constituirse como el primer anti-metafísico.[304]

Para el neopragmatismo, la creación de uno mismo, a partir de las contingencias heredadas, sustituye la noción de «la descripción correcta» por la idea de «la redescripción». La noción de «la descripción correcta» asume equivocadamente la idea de «ley puntual e inexorable de la naturaleza», utilizando el vocabulario metafísico de la distinción entre apariencia y realidad. En contra del deseo metafísico por la descripción correcta, Rorty resalta el uso nietzscheano de la «redescripción»: «No hay nada más poderoso o más importante que la redescripción de sí mismo [dice Rorty al hablar del pensador alemán]».[305] La redescripción permite reordenar las cosas humanas sin superar el tiempo y el azar, sino utilizarlos. Nietzsche mostraba gran habilidad para la redescripción, recuerda Rorty, pues era muy capaz de recorrer arriba y abajo descripciones antitéticas de una misma situación, mostrando las infinitas perspectivas a propósito de una cuestión, modificándola y entretejiendo una inmensa cantidad de alternativas y respuestas posibles.[306]

La práctica de la redescripción es precisamente lo que separa al ironista del metafísico y así lo entiende Rorty cuando habla de

Nietzsche. A pesar de que el ironista puede recurrir a la idea de «descripción mejor», sin embargo, el ironista cabal no dispone de un criterio para aplicar esta expresión y, por consiguiente, este recurso no implica en absoluto la idea de «descripción correcta». La redescripción se contrapone a la descripción correcta, ya que, como ha indicado Rorty: «Toda descripción de una cosa es relativa a las necesidades de una situación históricamente condicionada».[307] Rorty considera que la figura de Nietzsche como maestro de la redescripción atenta contra los que quieren superar el tiempo y el azar, en el sentido de que va contra los que pretenden tener autoridad y contra los que quieren alcanzar la perspectiva privilegiada que permita describir todo. La redescripción nietzscheana supone un proyecto anti-metafísico, pues Nietzsche se dedica a relativizar e historizar los problemas e ideas de sus predecesores, asumiendo que son fruto del tiempo, condicionamientos históricos y del azar o herencias contingentes.[308]

Rorty cree que la perspectiva ironista de Nietzsche permite ver la historia de la metafísica como algo que ha agotado sus posibilidades.[309] En un pasaje célebre de Contingencia, ironía y solidaridad, el autor norteamericano resume la aportación de Nietzsche con mucha admiración:

«Fue Nietzsche el primero en sugerir explícitamente la exclusión de la idea de "conocer la verdad". Su definición de la verdad como un "ejército móvil de metáforas" equivalía a la afirmación de que había que abandonar la idea de "representar la realidad" por medio del lenguaje y, con ello, la idea de descubrir un contexto único para todas las vidas humanas. [...] Él tenía la esperanza de que cuando hubiésemos caído en la cuenta de que el "mundo verdadero" de Platón era sólo una fábula, buscaríamos consuelo, en el momento de morir, no en el haber trascendido la condición animal, sino en el ser esa especia peculiar de animal mortal que, al describirse así mismo en sus propios términos, se había creado a sí mismo.

[...]

Dicho de otro modo: la tradición filosófica occidental concibe la vida humana como un triunfo en la medida en que trasmuta el mundo del tiempo, de la apariencia y de la opinión individual en otro mundo: el mundo de la verdad perdurable. Nietzsche, en

cambio, cree que el límite que es importante atravesar no es el que separa el tiempo de lo intemporal, sino el que divide lo viejo de lo nuevo. Piensa que la vida humana triunfa en la medida en que escapa de las descripciones heredadas de la contingencia de la existencia y halla nuevas descripciones. Es esa la diferencia que separa la voluntad de verdad de la voluntad de autosuperación. Es la diferencia entre concebir la redención como el contacto con algo más amplio y más duradero que uno, y la redención como Nietzsche la describe: "Recrear todo 'fue' un 'así lo quise'"».[310]

Sin embargo, si bien es cierto que Nietzsche colaboró de manera decisiva para romper con la tradición de la metafísica occidental, Rorty considera que el alemán se traicionó así mismo. Paradójicamente, la traición de Nietzsche consigo mismo reside en su propio proyecto: denunciar el error y la falacia de la metafísica de la tradición occidental. En el fondo, el error de Nietzsche consiste en intentar hacer todo de nuevo, una vez que el hombre occidental ha agotado sus posibilidades.[311]

Rorty considera que cuando Nietzsche llega a comprender que el destino de la metafísica ha llegado a su fin, aparece en él un deseo por rehacer todo de nuevo. Con esta idea, Nietzsche estaría asumiendo una renovación que abarcaría la totalidad de la realidad. En este caso, Nietzsche representa el ideal del revolucionario total, en la medida en que desea alcanzar la sublimidad inexpresable y absoluta de lo que es Totalmente Distinto: «Una forma de ver el pasado que sea incomparable con todas las formas en que el pasado se ha descrito a sí mismo».[312] Con esta revolución total, el ironista que teoriza corre el peligro de convertirse en el último profeta de su tiempo, aquél que pronuncia la última redescripción del pasado. Como ha indicado Rorty: «El ironista teórico no puede imaginar que tenga sucesor alguno, porque es el profeta de una nueva era en la que no tendrán aplicación ninguno de los términos utilizados en el pasado».[313]

Según Rorty, Nietzsche se enfrenta con el problema del fin de la historia, es decir, el problema de la superación de cualquier autoridad sin pretender ser autoridad. Es el mismo problema al que tiene que hacer frente el metafísico cuando tiene que salvar la diferencia entre la apariencia y la realidad, el tiempo y la eternidad,

el lenguaje y lo no-lingüístico. Una vez que Nietzsche se sitúa por encima de sus predecesores y declara el éxito de su redescripción en los términos de su propia teoría, tendría que aclarar por qué con él se agota ya el ámbito de la posibilidad o el proceso de la redescripción. El teórico, en este caso, debe responder a la cuestión siguiente: ¿Por qué debo pensar que la redescripción termina conmigo? ¿Por que nadie puede colocarse por encima de mí de la manera en que yo me he colocado por encima de todos los demás.[314] Para Rorty, el relato nietzscheano del fin de la historia abraza la aspiración a lo sublime, la pretensión por alcanzar el mundo entero de la posibilidad que, desde Kant, se ha expresado como el intento de establecer las «condiciones de posibilidad de x». A pesar de que Nietzsche no estaba dispuesto a aceptar el juego kantiano, Rorty cree que en la práctica sí lo asumió. Para el pensador norteamericano, en la medida en que se confiesa que se ve más profundamente —por oposición a admitir que una visión es diferente— Nietzsche está traicionando su propio perspectivismo y su propio nominalismo.[315]

Rorty critica el deseo de Nietzsche por la sublimidad histórica y el anhelo de un futuro que ha cortado todas sus relaciones con el pasado. La búsqueda de una sublimidad histórica, aclara Rorty, lleva a Nietzsche a suponer que desempeña el papel del «último filósofo». En este sentido, Nietzsche sigue siendo él también un filósofo como el que más.[316] Se da una dicotomía en Nietzsche. Por un lado, Nietzsche se ocupa de relativizar e historizar a sus predecesores, eliminado cualquier referencia a la idea filosófica de «esencia». Por otro, Nietzsche recoge la figura del «superhombre», proclamando un orden nuevo y maravilloso. Con esta idea, Rorty considera que Nietzsche está configurando «yos humanos como si fueran receptáculos de algo llamado “voluntad de poder”».[317] La idea de la voluntad de poder es contradictoria con la propia tesis de Nietzsche, pues ésta supone una metafísica encubierta. El Nietzsche teórico de la voluntad de poder —el que es atacado por Heidegger considerándolo como «el último metafísico»— está interesado en ir más allá de todas las perspectivas y a éste dirige Rorty las siguientes palabras: «Si se va más allá, y se concluye que uno ha hallado la manera de convertirse a sí mismo en algo completamente distinto de sus predecesores, que uno ha hallado la manera de hacer algo completamente distinto de lo que ellos hacían, entonces lo que se

hace es lo que Heidegger llamó “recaer en la metafísica”. Uno actúa como si el redescribir a los predecesores le pusiera a uno en contacto con un poder superior a uno mismo, con algo que se escribe con mayúscula: el Ser, la Verdad, la Historia, el Conocimiento Absoluto, o la Voluntad de Poder. Esa fue la razón por la que Heidegger consideró a Nietzsche “meramente un platónico al revés”: el mismo impulso a afiliarse a alguien más fuerte que había llevado a Platón a reificar el “Ser”, llevó a Nietzsche al intento de afiliarse al “Devenir” y al “Poder”».[318]

Martin Heidegger y la superación de la tradición ontoteológica

Para Rorty, el pensamiento de Heidegger representa el primer intento serio de Occidente para evitar la esperanza platónica tradicional de querer ascender a un punto arquimédico.[319] Frente al deseo de la tradición filosófica por entrar en contacto con «algo más grande que nosotros mismos», la crítica a la tradición ontoteológica que Heidegger lleva a cabo sitúa a toda la sociedad en una nueva relación con el mundo.[320] De esta manera, Rorty cree que la aportación filosófica de Heidegger asume un único propósito: «Integrar la secuencia que abarca desde Platón y Aristóteles a Nietzsche y Carnap, para arrinconarla en el olvido y ofrecer algo nuevo, o al menos la esperanza de algo nuevo».[321]

Rorty interpreta la historia que Heidegger presenta sobre el Ser como una recapitulación de los argumentos pragmatistas estándar contra Platón y Descartes. La esperanza de que el objeto de indagación sea evidente —conseguir un pensamiento claro y distinto— puede considerarse como el intento de huir del tiempo. Por eso, la obra de Heidegger Ser y tiempo pretende —como los argumentos de los pragmatistas— entender el sentido del tiempo «antes de caer bajo el ataque de la eternidad [...] antes de obsesionarnos por la necesidad de un contexto dominante que nos subsumiera y explicara —antes de que llegásemos a pensar nuestra relación con el Ser en términos de poder».[322]

Como se sabe, Heidegger considera que para comprender nuestra época, la última etapa del ser, la que está en la base de la escalera, la época en la que la filosofía ha agotado sus posibilidades, hemos de liberarnos de la interpretación técnica del pensar, cuyo origen se remonta a Platón y Aristóteles.[323] Según la interpretación de Rorty, la idea que aquí se formula es la siguiente: «Platón y Aristóteles incorporaron lo que Dewey denominó «la búsqueda de la certeza» en nuestra noción del objeto del pensamiento. Ellos nos enseñaron que, a menos que podamos hacer evidente el objeto de nuestra indagación —conseguir un pensamiento claro y distinto,

directamente presente al ojo de la mente, y conseguir el acuerdo sobre el particular por parte de todas las personas cualificadas para ello— estaríamos lejos de nuestra meta».[324]

Rorty nos dice que Heidegger ha rastreado el supuesto común de la metafísica —una metafísica que habla el lenguaje de Platón—[325] para liberar a la humanidad de la «tradición ontoteológica». Rorty entiende que Heidegger concebía la metafísica como el intento para conseguir el tipo de certeza, claridad y evidencia que Platón nos dijo que debíamos tener. Este supuesto implica que la verdad tiene que ver con la evidencia, es decir, estar en posesión de ideas o argumentos poderosos, penetrantes y profundos, que lo sitúan a uno en una posición dominante con respecto a alguien o algo. Rorty explica que Heidegger pensó que Occidente ha ido realizando una trayectoria de dominio desde los griegos, consumándose en una metafísica de la voluntad de poder y en la era tecnológica.[326] El resultado de reflexionar sobre estos supuestos, dice Rorty, fue el intento de Heidegger por liberarse del «supuesto subyacente de Occidente»: el supuesto de que «la verdad es de algún modo cuestión de la superación del débil por el fuerte», o lo que es lo mismo, el supuesto de que «las relaciones de poder constituyen la esencia de la vida humana».[327] Este es el supuesto fundamental de lo que Heidegger denomina como «la tradición ontoteológica» y del que el pensador alemán quiere liberarse.

Sin embargo, Rorty considera que el problema fundamental con el que Heidegger se enfrentó consistió en la posibilidad de superación de aquello que se estaba criticando. Rorty cree que Heidegger, a partir del curso de la década de 1930, se tomó muy en serio la posibilidad de que su afán por superar a los filósofos del pasado le hubiera esclavizado. Por esta razón, desde la época en que empezó a ocuparse de Nietzsche hasta su muerte, Heidegger se preguntó por la posibilidad de escribir un relato histórico de la metafísica sin convertirse en un metafísico, o lo que es lo mismo, cómo evitar ser un metafísico más, ser una nota al pie más a las obras de Platón.[328]

Rorty es consciente de que Heidegger, con la analítica del Dasein, se enfrenta a la cuestión de la propia historicidad de su propuesta y por eso la cuestión que se plantea es la siguiente: ¿Es la analítica del Dasein un fenómeno histórico, o, por el contrario se corresponde

con algo ahistórico que proporciona un trasfondo neutro para representar la diferencia entre los griegos y nosotros los modernos?[329] Richard Rorty prefiere dar una respuesta en favor del lado historicista, ya que no historizar el propio filosofar constituye un residuo de la metafísica.[330] Para ello, el pensador norteamericano recoge el ciclo de conferencias de Heidegger que lleva por nombre Los problemas básicos de la fenomenología. En estos pasajes Heidegger estaría avalando el lado historicista del dilema, afirmando que tanto la construcción como la desconstrucción del análisis son históricos.[331] Por lo demás, Rorty cree que Heidegger aborda «la cuestión del Ser» sin responderla nunca, pues «la pregunta "¿qué es el ser?" no puede responderse correctamente».[332] En realidad, la pregunta ¿qué es el Ser? es un buen ejemplo, que se resiste a la interpretación técnica del pensar, porque Ser es un buen ejemplo de algo para lo cual carecemos de criterios para responder. Si bien es cierto que el uso del término Ser por parte de Heidegger le sume en la tradición de la que quiere liberarse: la tradición ontoteológica, la historia de la metafísica, Rorty admite que el alemán desea liberarse de ella, a través de una nueva redescripción del pasado.[333]

Rorty considera que Heidegger quiere que volvamos a captar la fuerza de las palabras del Ser —las que marcan las etapas de nuestra descendencia de Platón— fuera de su uso natural y obvio. El neopragmatista cree que Heidegger ha presentado las abreviaturas que componen la historia de lo que los filósofos han dicho sobre el Ser como un poema «sobre» el Ser y no como el poema que escribe el Ser. El Ser, especifica Rorty, no puede mover un dedo a menos que lo haga el Dasein: «Sólo estamos nosotros, carentes de todo otro poder excepto el de aquellas palabras que empezamos a hablar, las metáforas muertas que hemos interiorizado».[334] El Ser se constituye, en este sentido, según las distintas comprensiones que se han dando sobre él: «Una flor de cerezo más junto a otras reales y posibles, un grupo de "comprensiones del Ser" junto a otras».[335] Rorty interpreta el análisis del Ser de Heidegger «como la tarea de operar dentro de un léxico último poniendo al mismo tiempo de alguna manera "entre paréntesis" ese léxico».[336] La lectura heideggeriana es útil para la alternativa neopragmatista— y, por esta razón, Rorty resume la figura de Heidegger del siguiente modo: «Heidegger tenía la

esperanza de evitar la recaída, sufrida por Nietzsche, de la ironía en la metafísica, la esperanza de evitar su capitulación final ante su voluntad de poder, dándonos una letanía antes que una narración. Comprendió enteramente el problema de Hegel y de Nietzsche de como concluir su narración, y creyó haber eludido la trampa en la que ellos cayeron, tratando su narración de la historia de Ser sólo como un andamio que puede desecharse. [...] no con el fin de superar alguna cosa, sino más bien, con el fin de la capacidad de no buscar poder, de la capacidad de no desear superar».[337]

Sin embargo, Rorty también considera que la visión final del último Heidegger recayó en una problemática similar a la que se enfrenta el que pretende ser el último pensador de la época. Según esto, Rorty está convencido de que se puede leer a Heidegger como el último mensaje de Occidente al mundo. Aquel intento originario de Heidegger de querer distanciarse de la metafísica y de Occidente, fue avanzando en la dirección del filósofo espectador del tiempo y de la eternidad. Por esta razón, Rorty sostiene que Heidegger representa un escalón más de la secuencia de la que el alemán se quiso separar, es decir, una representación más de poder. Esto convierte a Heidegger en un ejemplo más de lo que Nietzsche llamó como «sacerdote ascético».[338]

Conforme a la lectura de Rorty, la obra del último Heidegger pretende ofrecer la única descripción correcta de lo que era Occidente, aquello que era paradigmáticamente occidental: la esencia de Occidente. Ya se dijo que el relato heideggeriano de Occidente es «la historia del Ser». Para Rorty, en este relato se narra la historia de un progresivo proceso de dominación que tiene lugar en Occidente a causa de la separación entre el «qué» y el «eso», entre lo que es una cosa y las relaciones que tiene con otras cosas. Esta manera de percibir las cosas ilustra —según Rorty— el impulso de Heidegger para buscar «más acá o más allá de la narrativa de Occidente la esencia de occidente».[339] Y añade: «Alguien dominado por este impulso contará un relato sólo como parte del proceso de eliminación de la apariencia a fin de revelar la realidad».[340]

Rorty cree que Heidegger intentó ser más nietzscheano que el propio Nietzsche, cuando leyó a éste último como el último metafísico. A pesar de que Heidegger pensó que podría librarse de

la voluntad de poder y del afán de dominio característico de Occidente pensando desde el Ereignis (el acontecimiento, el suceso, la apropiación), al final no consiguió separarse de la metafísica, porque —como dice Rorty— trató de «quintaesenciar a Occidente, de recapitularlo, y de distanciarse de él».[341]

El pensador norteamericano recoge de manera sintética la labor que Heidegger llevó a cabo al igual que cualquier sacerdote ascético de su época con las siguientes palabras:

«De acuerdo con mi interpretación, Heidegger está aún haciendo lo mismo que intentó hacer Platón cuando creó un mundo suprasensible desde el cual contemplar a Atenas, o que san Agustín cuando imaginó una ciudad de Dios desde la cual contemplar la época oscura. Está excluyéndose de las luchas de sus congéneres, convirtiendo a su mente en su propio lugar, a su propio relato en el único relato que cuenta, convirtiéndose así mismo en el redentor de su época precisamente mediante su abstención de actuar. […] La contrapartida heideggeriana del mundo de la apariencia platónico visto desde lo alto es occidente visto más allá de la metafísica. Mientras que Platón contempla desde arriba, Heidegger mira retrospectivamente. Pero ambos esperan distanciarse, purgarse, de lo que está mirando».[342]

En este sentido, podríamos decir que Heidegger —a ojos de Rorty— también es un platónico y, por tanto, un metafísico. El problema fundamental de Heidegger ha consistido, por tanto, en la ineficacia para conducir hasta las últimas consecuencias el relato de Occidente. Si Heidegger hubiera abandonado definitivamente el relato metafísico, sin sustituirlo por la «escucha del Ser», podría haber olvidado la tradición. Sin embargo, Heidegger intentó contar «el poema universal de Europa», una historia que marcaba el destino público de Occidente y que se situaba más allá de la metafísica.[343]

Jacques Derrida y la interminabilidad de la escritura

Rorty está de acuerdo con Derrida en que Heidegger era el mejor ejemplo de alguien que intentó y fracasó en la posibilidad de la superación de la metafísica. Derrida ha mostrado cómo la reivindicación heideggeriana de que palabras como Sein, Ereignis o Aletheia sean consideradas en sus sonidos y lejos de su uso, intenta satisfacer el cierre filosófico. En el fondo, Heidegger estaba sugiriendo que todos estamos en posesión de «la verdad del Ser», pues, simplemente debíamos recordar las palabras más elementales que se han rescatado de la metafísica para el pensar. Así lo expresa Rorty: «Esta idea de que existe algo denominado "la verdad del Ser" le parece a Derrida el vínculo oculto entre la búsqueda filosófica tradicional de un vocabulario total, único y cerrado y la búsqueda de palabras mágicas y únicas por parte del propio Heidegger».[344]

El problema real y concreto de la superación de la metafísica ha sido analizado de modo preciso por Derrida, o, al menos, así lo entiende Rorty. Como dice el neopragmatista, Derrida se halla respecto a Heidegger en la misma relación en la que Heidegger se halla respecto de Nietzsche: «El antecesor es, en cada caso, la persona de la que ellos más han aprendido y a la que más necesidad tienen de superar».[345] Rorty asume que Derrida ha acabado con la esperanza de la tradición metafísica, mostrando la imposibilidad del cierre en filosofía. El filósofo americano reconoce que el filósofo francés, a través de su obra, ha mostrado que detrás de cada texto filosófico, de cada sistema de pensamiento hay otro texto, «una urdimbre de diferencias de fuerzas sin un centro de referencia».[346]

Según Rorty, Derrida ha sido muy consciente de la dificultad de la superación de la metafísica. Parece obvio que no se puede evitar una vieja conversación si no se elimina el uso de los mismos principios que se quieren superar. Pero tampoco se puede pretender una superación de la metafísica asumiendo un vocabulario totalmente diferente, pues uno no puede hablar de superación de la tradición, si no es en referencia a ella. Rorty considera que Derrida

reconoce el dilema de la superación de la metafísica en el sentido de que si se interpreta la tradición, se continúa con la metafísica, pero si no se interpreta, nos encontramos entonces en los márgenes y no podríamos hablar de superación de la tradición. Rorty piensa que frente a este dilema, Derrida hace lo siguiente: «No ir entre los cuernos del dilema, sino entrelazar los cuernos en una doble hélice sin fin».[347]

Para el pensador norteamericano, Derrida está sugiriendo una nueva escritura que teje y entrelaza estos dos motivos de desconstrucción, hablando varios lenguajes y produciendo varios textos a la vez. Con este tipo de escritura, Derrida estaría distinguiendo entre «conexiones inferenciales entre enunciados» y «asociaciones no inferenciales entre palabras». El metafísico busca razonamientos que se basan en conexiones inferenciales, porque sólo ellas son relevantes para la argumentación. A su vez, la claridad y exigencia exigida por el metafísico evita las conexiones no inferenciales, pues éstas son las que se utilizan en los chistes y en la construcción de metáforas. Según Rorty, Derrida ofreció esta distinción para que se pudiese hablar varios lenguajes a la vez, mezclando conexiones inferenciales con no inferenciales; algo que la tradición no ha sido capaz de llevar a cabo.[348]

Rorty sugiere que leamos los textos iniciales de Derrida como si fuesen «bromas privadas», pues sólo estas pueden eliminar la tensión entre desconstrucción y teorización. Esta idea tiene que ver con la posibilidad de fantasear con los predecesores, de jugar con ellos. Sólo así se podrá solucionar el problema de la autorreferencia, es decir, «el problema de cómo tomar distancia respecto de los predecesores sin hacer exactamente lo mismo que uno ha repudiado en ellos».[349] Rorty ensalza el valor que Derrida ha tenido para resistirse a unir lo privado y lo público, o sea, dejar de reunir la autonomía privada o creación de sí con la tentativa de alcanzar lo universal.[350]

A pesar de lo dicho, Rorty, en contra de Derrida, prefiere entender la historia de la denominada tradición ontoteológica de manera distinta. Para él, la secuencia de textos que configuran esta historia nunca ha estado presa de una metáfora que ha permanecido inmutable desde los griegos, sino que se ha caracterizado por

presenciar periodos revolucionarios y normales. En el prefacio de la temprana obra La filosofía y el espejo de la naturaleza, Rorty declara que ha aprendido que la historia de la filosofía no es una serie de soluciones alternativas a los mismos problemas, sino de conjuntos de problemas muy diferentes.[351] En realidad, la idea derrideana de que es preciso hablar varios lenguajes y escribir varios textos a la vez para no entrar en el juego de la metafísica, es lo que se ha venido haciendo desde siempre. Para Rorty, todos los filósofos (los del los periodos revolucionarios) han tomado las palabras de otros y les han dado nueva forma. En este sentido, la metafísica importante y revolucionaria ha afrontado siempre el problema «de introducir una nueva jerga y dejar de lado los juegos de lenguaje en vigor».[352]

La primera crítica fundamental que Rorty lanza contra Derrida reside en la presunción de que el dilema de la superación de la metafísica comporta un dilema real. Podríamos decir que Derrida se toma demasiado en serio el dilema de cómo superar la tradición metafísica sin caer nuevamente en ella. El dilema con el que se enfrenta el que no quiere seguir el juego de la metafísica es el problema de cómo evitar caer preso de un lenguaje, una cultura o tradición. Rorty presenta este dilema diciendo que si existe un consenso universal acerca de «las condiciones de expresión lingüística inteligible» y alguien dice «hemos cometido un error acerca de las condiciones de expresión ligüística», fácilmente desecharíamos esta sugerencia revolucionaria. La afirmación de «hemos cometido un error acerca de las condiciones de expresión ligüística» o bien se formula en obediencia a las antiguas condiciones de expresión lingüística y en ese caso caeríamos en una incongruencia, o bien se formula en otros criterios, pero entonces, la afirmación «hemos cometido un error acerca de las condiciones de expresión ligüística» será ininteligible y/o irracional. Según Rorty, Derrida quiere escapar a este dilema —reivindicando las conexiones no inferenciales—, porque considera, equivocadamente, que existe algo así como «la historia de la metafísica», la cual está haciendo la vida imposible a la sociedad.[353]

Rorty niega que el dilema de la superación de la metafísica —que Derrida se tomó tan en serio— sea un dilema real, y, de esta forma lleva a cabo su segunda crítica. El pensador norteamericano

considera que si se desea «retorcer los cuernos» del dilema artificial de Derrida, es preferible hacerlo «leyendo varios textos a la vez» en contraposición a «escribiendo varios textos a la vez». Según esto, Rorty parte de la idea de que el discurso de la metafísica, que culmina en expresiones como «toda expresión lingüística debe...» o «todo discurso racional debe...» constituye sólo una pequeña parte de la historia de la filosofía. Es más, —añade Rorty— ni siquiera hay el más mínimo deseo de que lo haya, excepto como recurso retórico. Rorty justifica su creencia aduciendo que «el discurso de la cultura superior ha sido, sobre todo en los dos últimos siglos, considerablemente más fluido y locuaz de lo que se desprendería de leer a Heidegger o a Derrida».[354] El género de escritura llamado metafísica, que ilustra el sueño de la filosofía en afirmaciones del tipo «todo discurso racional debe», constituye solamente, «una pequeña parte de la historia de la filosofía [que] se ha leído cada vez con mayor ironía y distanciamiento en los últimos siglos».[355] Por esta razón, no está tan claro que necesitemos un nuevo tipo de escritura —como ha indicado Derrida— para hacer cosas que la metafísica nos ha cerrado, ni que la historia de la metafísica haya sido nuclear a toda la gama de posibilidades en el Occidente actual —como ha expresado Heidegger—. Richard Rorty entiende que el momento actual le está dando la razón, al contemplar que la mayoría de intelectuales contemporáneos viven carentes de «archai, de telos, de teología, teleología u ontología».[356]

3. Los pilares de una cultura post-metafísica

Rorty ha trazado las líneas generales de la metafísica y de sus principales críticas para ofrecer un panorama distinto. El proceso que conduce de una cultura metafísica a una cultura post-metafísica define los rasgos de la «secularización» en filosofía. Como ha señalado un discípulo del filósofo italiano Gianni Vattimo, amigo íntimo y defensor de la filosofía de Richard Rorty, «el pensamiento post-metafísico se orienta prioritariamente hacia una ontología del debilitamiento que reduzca el peso de las estructuras objetivas y la violencia del dogmatismo. Hoy, la tarea del filósofo parece ser el reverso del programa platónico: el filósofo reclama al hombre que se vuelva hacia su historicidad más que a lo eterno».[357]

La secularización de la filosofía

El carácter ideal del ironista está comprometido con el repudio de la metafísica. De manera similar a como se presenta el abandono de la epistemología tradicional, el neopragmatismo se compromete con la supresión de la metafísica, o lo que es lo mismo, con cualquier intento por escapar al tiempo y al azar. Rorty se reconoce a sí mismo como antimetafísico en los siguientes términos: «Nosotros nos llamamos a nosotros mismos "antiplatónicos", "antimetafísicos" o "antifundacionalistas"» (We call ourselves «anti-Platonists» or «antimetaphysicians» or «antifoundationalists»).[358] Según esto, Rorty proclama la instauración de un panorama cultural que sea capaz de liberarse de las concepciones obsesivas de la filosofía griega, una filosofía ésta, que espera obtener un conocimiento de lo eterno.[359]

El neopragmatismo presenta los rasgos de una cultura post-metafísica, esbozados por Rorty, como una versión alternativa a la filosofía que fundaron Platón y Aristóteles. Esta otra versión se presenta como la voluntad de querer cambiar de tema, «de encontrar nuevas formas de hablar que sean más interesantes y provechosas».[360] Como el propio Rorty dice: «Su posición [la de los pragmatistas] es análoga a la de los laicos que insisten en que la investigación en torno a la Naturaleza o la Voluntad de Dios no nos lleva a ninguna parte».[361] Esta es la característica que comparten los filósofos posmodernos y los pragmatistas (en los que Rorty se reconoce): «Las cuestiones tradicionales en metafísica y epistemología pueden ser rechazadas, porque ya no son de utilidad social».[362] Richard Rorty considera que el tiempo le está dando la razón, pues, en la actualidad, la mayoría de los intelectuales contemporáneos son cada vez más conscientes de que una cultura comprometida con los archai, el telos, la teología, la teleología y la ontología es poco plausible. No hay deseo de encontrar un vocabulario único y final para una cultura superior, aclara Rorty, porque el género que llamamos metafísica se ha leído con gran distanciamiento e ironía en los últimos siglos.[363]

Las consecuencias de asumir una postura neopragmatista de la filosofía permite pensar la cultura desde categorías muy diversas a las establecidas por la metafísica. Como ya ocurrió en el ámbito de la epistemología, Rorty se plantea si fuera posible una cultura sin metafísica, es decir, una cultura que evitase sin reparos los presupuestos de esta disciplina. Rorty entiende que para que se de el inicio de esta cultura post-metafísica es preciso un proceso similar al de la secularización y así lo expresa: «Intento ofrecer un vislumbre de cómo sería la filosofía si nuestra cultura estuviera completamente secularizada, si desapareciese del todo la obediencia a una autoridad no humana».[364] Esta idea sugiere que todos los ámbitos de una cultura estén referidos únicamente a los intereses y necesidades de los seres humanos. El neopragmatista defiende que no disponemos de una luz sobrenatural, sea ésta Dios o la Razón, que nos guíe hacia la Verdad. Para Rorty, la asimilación de una cultura post-metafísica radica en abandonar cualquier intento por tener en contacto a la humanidad con algo que va «Más Allá» de sí misma: «Una protesta contra la idea de que los seres humanos deben humillarse ante algo no humano como la Voluntad de Dios o la Naturaleza intrínseca de la Realidad».[365] En este sentido, la secularización de la filosofía significaría cerrar las puertas a la metafísica para abrir el horizonte de un mundo nuevo, un mundo en el que no hay lugar para la eternidad ni la sublimidad.[366]

La idea fundamental de este paradigma post-metafísico es la desvinculación total con el «Más Allá», pues esto es, precisamente, lo que significa llevar a cabo un proceso de secularización en filosofía. Para Richard Rorty el «Más Allá» es todo aquello que se presenta como lo absoluto, lo a-temporal, lo incondicional o lo no-relacional. Una auténtica cultura secularizada significaría lo siguiente: «Hombres y mujeres se sentirían abandonados a sí mismos, como seres meramente finitos, sin vínculo alguno con el Más Allá».[367] Esta renuncia a colocarnos en el «Más Allá» implica que ninguna esfera del mundo (sea la metafísica o la ciencia, o la política) puede ubicarse en un punto arquimédico y pretender acercarnos progresivamente a la Verdad o la Realidad.[368] Como ha expresado el mismo Rorty: «Si nosotros hacemos las cosas en la manera pragmatista, no pensaremos más de nosotros mismos como quien tiene responsabilidades hacia entidades no humanas como verdad o realidad».[369]

El tratamiento neopragmatista sobre la verdad y, más aún, la explicación antirrepresentacionista de la creencia hacen posible este nuevo horizonte post-metafísico. Como indica Rorty, si se ha abandonado cualquier mención a la Verdad o a la Realidad, la autoridad proviene exclusivamente del «consenso con nuestros congéneres».[370] Este es el prototipo de una cultura absolutamente desdivinizada o secular; una cultura dónde ya no existen fuerzas no humanas a las que habría que responder, sino seres humanos finitos, mortales, de existencia contingente: «Pues en su forma ideal la del liberalismo sería una cultura absolutamente ilustrada y secular. Una cultura en la que no subsiste vestigio alguno de divinidad. En una cultura así no queda espacio para la noción de que hay fuerzas no humanas ante las cuales habrían de responder los seres humanos. Ello excluiría, o reinterpretaría drásticamente, no sólo la idea de sacralidad sino también la de "devoción a la verdad" y de "satisfacciones más profundas del espíritu"».[371] Por esta razón, en una entrevista que se le hizo a Rorty en el año 1995 y que se le preguntaba ¿qué es una cultura post-metafísica?, respondía así:

«Una cultura poetizada o post-metafísica es una cultura en la que el imperativo compartido por la religión y la metafísica —el de encontrar una matriz ahistórica, transcultural del pensar, algo dentro de lo cual todo puede encajar, independiente del tiempo y espacio en los que nos situamos— se ha vuelto estéril y ha volado. Sería una cultura en la que los seres humanos serían concebidos como creadores de su propio mundo de la vida, no tanto como responsables frente a Dios o "la naturaleza de la realidad" que les dice de qué clase de realidad se trata».[372]

El poder de un nuevo mundo intelectual: otro tipo de justificación

La idea de polemizar contra la metafísica, sin convertirse uno mismo en metafísico, es algo que Richard Rorty toma en cuenta cuando asume la crítica a la metafísica en el panorama de la filosofía continental del siglo xx. Rorty es consciente del peligro que se corre cuando se critica una concepción determinada con vistas a reemplazarla por otra nueva, ya que el neopragmatismo también corre el riesgo de convertirse en una nota más al pie de página de los Diálogos de Platón. El filósofo americano ha visto esta problemática en Nietzsche, Heidegger y Derrida, comprendiendo que el error fundamental de estos autores ha sido la recaída en el anclaje metafísico, es decir, descansar sobre un confort metafísico.

La tesis del neopragmatismo sobre la superación de la metafísica se articula en dos puntos fundamentales.[373] El primero reclama que hay que abandonar los presupuestos de la tradición metafísica: «Mi principal motivo [afirma Rorty] es la creencia en que aún podemos dar un admirable sentido a nuestra vida incluso si dejamos de tener lo que Nagel denomina "una ambición de transcendencia". Así intento mostrar por qué sería preferible una cultura sin esta ambición, a una cultura de lo que Heidegger llama "la tradición ontoteológica". Intento mostrar cómo podemos arrojar una serie de escaleras que, aunque antaño indispensables, se han convertido actualmente en un estorbo».[374] El segundo dice que esto se consigue ofreciendo un programa alternativo: «Desde mi punto de vista, lo único que puede desplazar a un mundo intelectual es otro mundo intelectual —una nueva alternativa, en vez de un argumento contra una alternativa antigua—».[375] Con estas palabras, el neopragmatismo defiende que la posibilidad real de que se abandone definitivamente el discurso de la metafísica reside en la presentación de un programa nuevo, más brillante y mejor. La liberación de la metafísica se consigue mediante la formulación de «ideas brillantes» pues, como anuncia el neopragmatista, «el resultado del pensamiento genuinamente original no es tanto refutar o subvertir nuestras creencias anteriores como ayudarnos a

olvidarlas ofreciéndonos un sustituto de ellas».[376]

El nuevo mundo intelectual que el neopragmatismo profesa como sustituto de la tradición metafísica, busca otro tipo de justificación que asegure una cultura auténticamente post-metafísica. Rorty señala que no se puede argumentar contra el programa que se quiere sustituir —admitiendo que se ha demostrado que lo anterior era inconsistente, incorrecto o falso— para no caer en una petición de principio.[377] Pero tampoco puede el nuevo panorama cultural adoptar la visión de «lo correcto», es decir, concebirse así mismo como la filosofía que corresponde a la forma de ser realmente las cosas, pues si se supone que se ha alcanzado la visión que se corresponde con la realidad auténtica de las cosas, se estarían restituyendo una vez más las molestas oposiciones metafísicas de apariencia y realidad. Hablar de correspondencia, nos dice Rorty, «significa volver a la idea de la que un filósofo así desea desembarazarse: la idea de que el mundo o el yo tienen una naturaleza intrínseca».[378]

La nueva forma de vida intelectual no puede apelar a la verdad, cuando se ha abandonado previamente la idea de la verdad como resultado del final de un proceso de indagación. El neopragmatismo no puede sostener ahora que la teoría nueva que viene a reemplazar a la anterior está más cerca o es más afín a la verdad. Como dice Rorty: «Decir, que debiéramos excluir la idea de que la verdad está ahí fuera esperando ser descubierta no es decir que hemos descubierto que, ahí afuera, no hay verdad».[379] Precisamente, la teoría ironista pretende erradicar el impulso metafísico que le conduce a la teorización y liberarse de él: «Lo que el teórico ironista menos desea o necesita es una teoría del ironismo. Su ocupación no es la de proporcionarse así mismo y a los demás ironistas un método, una plataforma o una exposición razonada. Sólo hace lo que todos los ironistas: intenta la autonomía».[380] La teoría ironista es, en este sentido, «un andamio del cual uno debe desprenderse tan pronto como ha llegado a imaginarse qué es lo que ha conducido a sus predecesores a teorizar».[381]

El poder de un nuevo mundo intelectual, que no se justifica por su consistencia o por su referencia a la verdad, forma parte del principio neopragmatista anti-fundacionalista y anti-

fundamentalista, un principio necesario para evitar el consuelo metafísico.[382] Este principio exige que el nuevo programa cultural no proporcione «los nuevos fundamentos filosóficos». Esta renuncia de los fundamentos representa la diferencia entre la cultura post-metafísica y otras formas de cultura antiguas. En este sentido, el autor norteamericano ofrece un panorama cultural «de manera no racionalista y no universalista».[383] Rorty se considera así mismo como un pleno nominalista, en el sentido de que intenta que un viejo juego de lenguaje parezca malo pensando otro mejor. «¿Es que no podemos ir cambiando gradualmente de tema, hasta que el logos metafísico empiece a parecernos un patético, solitario, triste y gris pariente lejano?», se pregunta el neopragmatista.[384] El programa de Rorty incluye, por tanto, la presentación de un panorama nuevo que sustituya al anterior, pero sin ofrecer argumentos metafísicos en favor del mismo. Esta idea se resume en lo siguiente: «No hay nada que sea una "filosofía primera": ni la metafísica, ni la filosofía del lenguaje ni la filosofía de la ciencia. Pero —una vez más y por última vez— esa afirmación acerca de la filosofía misma es sólo una sugerencia terminológica más, hecha en favor de la misma causa: la causa de proporcionar a la cultura liberal contemporánea un léxico que es enteramente suyo, depurándolo de los residuos de un léxico que fue apto para las necesidades de épocas pasadas».[385]

La conclusión del neopragmatista respecto a la «superación de la metafísica es la siguiente: Abandonar la idea de que existe algo llamado "filosofía" o "metafísica" que es nuclear a nuestra cultura y que ha estado radiando malas influencias hacia el exterior».[386] Rorty considera que deberíamos abandonar la idea de que existe algo así como «la metafísica», que ejerce una influencia profunda en nuestro mundo actual. Podemos decir que para el neopragmatista, la metafísica fue un género que tuvo una importante función histórica, pero que últimamente «sobrevive substancialmente en la forma de una parodia de sí misma».[387] Rorty considera que no merece la pena seguir planteándose el tema de la superación, pues duda de que la metafísica suponga una amenaza en la actualidad. Por eso, dice con cierta ironía: «El "discurso de la filosofía" sirve de irrehuible figura del padre para algunas personas. Pero para otras no es más que un anciano tío abuelo, al que sólo se ha visto unos instantes en la niñez en alguna celebración familiar».[388]

La novela como instrumento de revuelta contra la metafísica

Rorty asume la novela como instrumento de revuelta contra la metafísica, porque en ella no se ofrece un argumento en favor de lo nuevo. Desde el instante en que el neopragmatista rechaza la distinción entre apariencia y realidad, así como las descripciones que se corresponden con la manera de ser de las cosas en-sí-mismas, las «descripciones metafóricas» es lo único que queda. El paradigma contra el tratado ontoteológico se lleva a cabo a través de los ejemplos de Proust y Kundera. Ambos autores, piensa Rorty, evitan el vocabulario de la metafísica, situándonos en un mundo en el que ya no es posible ningún tipo de anclaje o confort metafísico. Con ellos, Rorty establece los nuevos héroes de la cultura post-metafísica. Los poetas son los inventores de nuevas metáforas y vocabularios, que vienen a suplantar la creencia de que los filósofos deben ser los héroes culturales de nuestro tiempo.[389]

Richard Rorty prefiere al novelista Proust como paradigma del pensamiento ironista en detrimento de Nietzsche y Heidegger. Proust tiene en común con Nietzsche el haber reemplazado contingencias heredadas por otras nuevas, a través de la redescripción. Sin embargo, mientras que la novela de Proust utiliza redescripciones de personas que éste conoció, la narrativa de Nietzsche no describe a personas, sino léxicos que ciertos nombres famosos han creado. Esta diferencia entre personas e ideas supone una perspectiva diferente, según Rorty, en la manera de teorizar. La diferencia es que las personas que Proust describía en sus novelas son sólo «una colección casual» de personas que él conoció. Por el contrario, los léxicos que Nietzsche discute están relacionados entre sí. Podemos decir que la exposición nietzscheana de lo que es «Europa» obedece a una progresión dialéctica de algo «muy grande». Es decir, «Europa» es un fenómeno que va más allá de la mera recolección de pequeñas cosas. En este sentido, «Europa» no es otro acontecimiento contingente, fruto de encuentros azarosos —cosas como las que Proust consideraba—, sino algo más grande. Por esta razón, Rorty consideraba que tanto Nietzsche como Heidegger

traicionan su supuesto nominalismo. Tanto Nietzsche como Heidegger son teóricos, pero no novelistas.[390]

La novela de Proust —nos dice Rorty— es «un tejido de pequeñas contingencias que se dan vida unas a otras».[391] Esta idea es importante, pues permite entender el mundo y la realidad como el auténtico y genuino ironista los vería: desde el nominalismo y el historicismo. Rorty considera que si se hace uso de la narración, ésta jamás permitirá que se establezca una relación con una esencia real. Según esto, el novelista alcanza algo que Nietzsche no llegó a captar: el rechazo a una verdad apocalíptica. En este sentido, la novela ironista —cuyo paradigma es Proust— se hace cargo de la redescripción, sin temer que la redescripción sea aplicada sobre él mismo. Para Rorty, a los ironistas que escriben novelas no les importa que sus redescripciones del pasado sean redescritas, a su vez, por sus sucesores. En cambio, respecto al ironista teórico, Rorty dice que éste «no puede imaginar que tenga sucesor alguno, porque es el profeta de una nueva era en la que no tendrán aplicación ninguno de los términos utilizados en el pasado».[392]

La redescripción permite ver los diferentes momentos desde diferentes puntos de vista, para mostrar que nadie, incluido uno mismo, ocupa un punto de vista privilegiado. Esta labor de redescripción del pasado y de lo que había conocido «le permitió abandonar la idea misma de autoridad, y, con ella, la idea de que exista una perspectiva privilegiada […]. Le permitió mostrarse indiferente ante la idea de afiliación a un poder superior».[393] Esta idea, piensa Rorty, conecta perfectamente con la idea de un pensador anti-metafísico, pues permite esquivar el problema de cómo superar la autoridad sin pretender tener autoridad. Si nos fijamos en las palabras que Rorty dedica para sugerir la opción sobre Proust, vemos que éste consiguió convertir en temporales y finitas las figuras de autoridad bajo el dominio de la contingencia: «Dominó la contingencia reconociéndola, y de esa manera se libró del temor de que las contingencias que había llegado a conocer, fuesen algo más que contingencias».[394] Con estas palabras, Rorty presenta la vía fecunda de Proust, evitando de este modo el error de Nietzsche: querer ser el último profeta, el último metafísico. Como aprecia Rorty, Proust logra bajarse del pedestal sin colocarse así mismo como autoridad, bajo el dominio o reconocimiento de la

contingencia, tanto de los autores y problemas que exponía en sus novelas, como de su propia obra.

Según Rorty, Proust se distancia de la metafísica, porque no está afirmando que las descripciones que se han hecho a los demás no se aplican a uno mismo: «No se concibe a sí mismo como quien contempla desde arriba la secuencia temporal de los hechos, como quien desde un modo perspectivista ha ascendido a un modo no perspectivista de descripción».[395] Este modo perspectivista de descripción es el que recoge Rorty para caracterizar la novela. En este sentido, la novela representa un medio más seguro que la teoría, ya que permite salvar el gran problema de cómo superar la tradición ontoteológica. La novela proporciona un género literario —a diferencia de las obras de los filósofos— que ayuda a percibir los fenómenos sin distanciamientos privilegiados. Pero, ¿por qué representa la novela un medio más seguro?, ¿seguro para qué? Responde Rorty: «Para expresar el reconocimiento que uno hace de la relatividad y de la contingencia de la figuras de autoridad».[396] Sólo bajo este reconocimiento salvaremos la paradoja al que se enfrenta el que se proclama como «último filósofo» y evitaremos recaer en la metafísica.

Rorty encuentra también en la novela de Kundera otra posibilidad para escapar a la tradición metafísica. En el ensayo Heidegger, Kundera y Dickens, el pensador norteamericano presenta el gusto del novelista por la narrativa a través de la obra de Milan Kundera, como instrumento de revuelta contra el tratado ontoteológico de Heidegger.[397]

Desde el punto de vista de Kundera —aprecia Rorty—, la novela se opone al enfoque esencialista de los asuntos humanos por parte del filósofo a través del detalle, la diversidad y el accidente. Para Kundera, la búsqueda de la teoría, la estructura, la esencia y lo incondicionado constituye una forma de decir: «Lo que me importa a mí tiene prioridad sobre lo que te importa a ti, me da derecho a ignorar lo que te importa a ti, porque yo estoy en contacto con algo —la realidad— con lo cual tú no estás».[398] Esta actitud de la filosofía le parece cómica al novelista por tres razones. La primera de ellas es la creencia de que un ser humano puede estar más en contacto con algo no humano que otro ser humano. La segunda es

la utilización de la búsqueda de «lo otro inefable» como argumento para ignorar las búsquedas de los demás. Por último, para el novelista resulta cómico pensar que exista algo denominado verdad, que vaya más allá del placer, el dolor o la búsqueda de la felicidad.[399]

Rorty elige la novela de Kundera como instrumento de revuelta contra el tratado ontoteológico de Heidegger, convirtiendo el término «novela» como sinónimo de «utopía democrática». La novela es el género que mejor caracteriza a la democracia, porque es el género más estrechamente vinculado a la libertad y a la igualdad. Y es, precisamente, este ideal el que nos permitiría evitar la tradición ontoteológica. La novela se aleja de la tentación metafísica, porque atiende a la diversidad de los puntos de vista y a la pluralidad de las descripciones de los mismos acontecimientos. La capacidad para no rechazar estrictamente todas las descripciones salvo una —como hace la metafísica— marca la diferencia de la novela: «Lo que encuentra especialmente cómico el novelista es el intento de privilegiar una de estas descripciones, de considerarla como excusa para ignorar todas las demás».[400] Según Rorty, lo que Kundera está ofreciendo a través de la novela es «una sociedad del futuro en la que nadie sueña con pensar en que Dios, o la Verdad o la Naturaleza de las Cosas, está de su lado».[401]

Con estas palabras, Richard Rorty está ensalzando la novela, pues recoge elementos esenciales para evitar la tradición ontoteológica, diferenciando los puntos de separación entre Heidegger y Kundera. De esta manera, mientras que Heidegger intenta liberarse del impulso de dominio, considerando la historia de Occidente desde lo lejos («igual que el sabio hindú ve desde lo lejos la rueda de la vida»), Kundera ve este impulso como algo que siempre existió y existirá, pero sin darle mayor importancia. El novelista piensa que «nadie representa a la verdad, al Ser o al pensar», pues, como dice Rorty cuando habla de Kundera: «Nadie representa cualquier otro o ser supremo».[402]

Desde el punto de vista del novelista, podemos admitir que no existe juez supremo, ni una única descripción correcta, si no estamos trastornados por «los sueños de un marco ahistórico en el que se despliega la historia humana, una naturaleza humana

universal por referencia a la cual puede explicarse la historia, un acontecimiento divino lejano hacia el cual la historia avanza necesariamente».[403] Estas tres ideas son fundamentales para desvincularse de la tradición metafísica, sin volver a caer en ella. La clave está, una vez más, en la actitud que se toma frente a la posibilidad del cierre. En este sentido, Rorty defiende que la novela que Kundera nos ofrece permite percibir la aventura de Occidente como una empresa abierta, que no intenta escapar ni al tiempo ni al azar —como ha hecho la metafísica occidental— ni a la historicidad —como ha hecho Heidegger—. Y, por esta razón, el género de la novela se presenta como un instrumento de revuelta contra la metafísica.[404]

Capítulo IV

La versión alternativa del neopragmatismo:

¿olvido o sustitución de la metafísica?

1. La formulación histórica de la metafísica

En este apartado se recupera la cuestión fundamental sobre qué es eso que se ha transmitido bajo el nombre de «metafísica», para ver si la lectura que hace Rorty de la metafísica y el papel de ésta en su cultura post-metafísica está justificado. Aquella que viene considerada como metafísica se refiere a una disciplina que tiene lugar desde el origen de la filosofía. La metafísica se forjó a partir de las formulaciones filosóficas de Parménides, Platón y, sobre todo, Aristóteles.

La facultad intelectiva en Parménides y lo suprasensible de Platón

Parménides abre el camino de la metafísica occidental afirmando lo siguiente: «Lo mismo es conocer (νοεῖν) y ser (εἶναι)».[405] Aquí, Parménides esta poniendo de manifiesto que lo que existe (la realidad) no se agota con el contenido que proviene de los sentidos, sino que hay algo más que se aferra con el intelecto (νοῦς, intellectus). Con esta famosa sentencia, Parménides está diciendo que la realidad se aprehende con el intelecto. De este modo, la humanidad entendió que lo real no es solamente el contenido que procede de los sentidos, es decir, los colores, los sonidos, los olores, etc., sino que lo realmente real se capta a través del intelecto. Parménides ha unificando todo lo que es real con el participio neutro concreto de «ente», expresión que hace referencia a todo aquello que «es».[406] Este descubrimiento es muy importante, pues como se ha dicho: «La filosofía occidental ya nunca perdería esta ganancia de Parménides».[407] Esta ganancia supone lo siguiente: a través del intelecto se capta lo real.

Cuando Platón, en el Fedón, está exponiendo por boca de Sócrates el objeto de la investigación filosófica dice lo siguiente: «El caso es que yo, Cebes [comienza Sócrates] cuando era joven estuve asombradamente ansioso de ese saber que ahora llaman "investigación de la naturaleza". Porque me parecía ser algo sublime conocer las causas de las cosas, por qué nace cada cosa y por qué perece y por qué es».[408] Esta investigación sobre las causas de las cosas había sido llevada a cabo por los filósofos de la naturaleza, pero de manera insuficiente.[409] Platón se compromete a llevar a cabo una investigación ulterior y por eso añade: «Quieres, Cebes, que te haga una exposición de mi segunda navegación en la búsqueda de la causa, en la que me ocupé? [...] Voy, entonces, a intentar explicarte el tipo de causa del que me he ocupado [...] que hay algo que es lo bello en sí, y lo bueno y lo grande, y todo lo demás de esa clase».[410]

Con esta segunda navegación, Platón está introduciendo como

causa última de la realidad, la noción de «causa suprasensible». La introducción de este género de causa se puede muy bien considerar como un segundo paso en la constitución histórica de la metafísica, esto es, el descubrimiento de lo suprasensible-inteligible. Como se sabe, Platón conserva el legado de Parménides, sosteniendo que esa realidad suprasensible se descubre a través del intelecto. Las denominadas «formas» o «ideas» (ἰδέα, εἶδος) explican por qué las cosas naturales muestran una determinada forma específica a la que tienden en el proceso de generación. Esta tesis introduce en la historia de la filosofía la existencia de dos mundos: el visible de las cosas materiales en constante cambio y devenir, y el mundo invisible inmaterial e inmutable de las ideas. La relación entre estos dos mundos se da, según Platón, como participación. Esta participación indica la dependencia causal del mundo sensible respecto al suprasensible.[411] Igualmente que el caso de Parménides, «la genuina aportación de Platón —el descubrimiento de lo suprasensible-inteligible— permanecerá para siempre como una ganancia definitiva en la historia de la metafísica de occidente».[412]

La filosofía primera de Aristóteles

Aristóteles, en continuidad con la tradición platónica, cierra el periodo de constitución de la metafísica. Como es sabido, el estagirita busca de modo reflexivo y consciente una ciencia, que ha sido demarcada en el texto transmitido a nosotros bajo el título de Metafísica (τὰ μετὰ τὰ φυσικά). En esta obra, Aristóteles define este saber y lo caracteriza de cuatro modos diferentes. La metafísica para Aristóteles, como se expondrá a continuación, es una ciencia que investiga las causas primeras y principios del ente en cuanto ente.

Etiología: ciencia o σοφία de los primeros principios y causas

En el libro A de la Metafísica, una vez que Aristóteles ha explicado las cuatro formas o modos de conocimiento, éste se pregunta por las características propias de esa determinada disciplina o materia que se va a exponer en el tratado. Aristóteles ha especificado que la ciencia (ἐπιστήμη) —una forma de conocimiento superior a la experiencia (ἐμπιρία)— tiene como objeto aquello que es universal, o sea, lo que hay de común o de idéntico entre varios casos particulares o individuales. Por otro lado, mientras que la experiencia tiene como objeto «el qué» (τὸ ὅτι), la ciencia investiga y busca «el porqué» (τὸ διότι) , es decir, la explicación, o mejor, la causa (αἰτία). Así pues, para Aristóteles la ciencia es una forma de conocimiento que difiere de la percepción, de la memoria y de la experiencia, precisamente, porque tiene como objeto el conocimiento de la causa. Aristóteles ha establecido los distintos grados de conocimiento, considerando el arte (τέχνη) y la ciencia (ἐπιστήμη) como los superiores, es decir, los más valiosos, porque con estos se adquiere un conocimiento de la causa.[413]

Aristóteles se pregunta por el tipo de disciplina que se va a exponer y dice lo siguiente: «Y, puesto que buscamos esta ciencia, lo que deberíamos indagar es de qué causas y principios es ciencia la sabiduría».[414] En primer lugar, Aristóteles designa a este saber buscado el carácter de ciencia (ἐπιστήμη).[415] En realidad, Aristóteles se pregunta lo siguiente: La ciencia que se está buscando, la que debe ser expuesta en este tratado o en este curso, ¿qué ciencia es? ¿De qué causa es ciencia?

Aristóteles, poco antes, afirma que la «sabiduría» versa sobre las primeras causas y sobre los principios: «La llamada sabiduría versa, en opinión de todos, sobre las primeras causas y sobre los principios».[416] Como ha señalado Enrico Berti, sabiduría (σοφία) era un término de uso común en la Grecia antigua y no indicaba una forma de saber particular. Indicaba, en cualquier contexto, el grado de saber más alto o más elevado. Así pues, considerando

todas las ciencias o artes posibles, lo que Aristóteles se está cuestionando es lo siguiente: De entre todas las artes, ciencias y disciplinas de este tipo, ¿cuál de esas merece el nombre de sabiduría, por ser la ciencia más alta, la ciencia que nos permite conocer más, que nos da explicaciones más profundas y más completas?.[417] Pues, «resulta evidente, [nos dice Aristóteles] que la sabiduría es una ciencia sobre ciertos principios y causas».[418] Ahora bien, ¿cuáles son estos «ciertos principios» y estas «ciertas causas»?[419]

Para aclarar esta cuestión, es conveniente que tengamos en cuenta qué significa o qué caracteriza al «sabio». El Estagirita dice que el sabio es «el que lo sabe todo», «el que puede conocer las cosas difíciles», «el que conoce con más exactitud», «el que es capaz de enseñar» y, por último, el que posee la ciencia «que se elige por sí misma y por saber».[420]

El sabio es el que «lo sabe todo». Esa idea, claro está, no quiere decir que éste conozca cada cosa singular o que tenga ciencia de cada cosa particular, como si de un saber enciclopédico se tratase.[421] ¿Qué implica, por tanto, este saberlo todo? Aristóteles continúa: «El saberlo todo pertenece necesariamente al que posee en sumo grado la ciencia de lo universal» (pues éste conoce de algún modo todo lo sujeto a ella)».[422] Aristóteles nos dice que el sabio, en cierto sentido, lo sabe todo, pues conoce la causa de la que todo depende, es decir, conoce las primeras causas y, por tanto, conoce todo.[423] Por eso, el sabio es capaz de conocer de modo más exacto las cosas difíciles y de enseñar y de instruir a los demás, pues «se ocupa de los primeros principios». Además, el sabio es el que conoce por amor al conocimiento en sí mismo (el saber por el saber), porque escoge el tipo de conocimiento que nos da mayor conocimiento que el resto de saberes. Y, por esta razón, la sabiduría (σοφία) es «la más digna de mandar entre las ciencias».[424]

Ahora bien, ¿cuál es el tipo de conocimiento que corresponde a la sabiduría?, ¿cuál es la ciencia que posee todas estas características? Aristóteles responde: «Por todo lo dicho, corresponde a la misma ciencia el nombre que se busca [el nombre de σοφία]».[425] Y concluye: «Pues es preciso que ésta sea especulativa de los primeros principios y causas (τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν)».[426] Como se

puede apreciar, en este primer libro A de la Metafísica, en los capítulos 1 y 2 aparece por primera vez la famosa definición de la metafísica aristotélica: ciencia de los primeros principios y causas. Tenemos, por tanto, que para Aristóteles en este inicio del primer libro, este saber buscado, que ha denominado como sabiduría (σοφία) —y nunca como metafísica— indica el saber más alto. La sabiduría (σοφία) es, entre todas las artes y las ciencias, una ciencia muy determinada: aquella que indaga sobre los primeros principios o las causas primeras.

A continuación, Aristóteles, en el comienzo del capítulo 3 de este mismo libro, cita la Física, para afirmar que hay cuatro tipo de causas.[427] Esta idea es muy relevante para entender la naturaleza y el objeto de esta ciencia, pues, para hablar de causas primeras es preciso tener en cuenta que existen cuatro tipos o géneros distintos de causas: material, formal, eficiente y final. Después de un análisis histórico de los que antes filosofaron, es decir, de los que antes que Aristóteles se empeñaron en la búsqueda de las primeras causas, se confirma, efectivamente, que estos son los cuatro tipos de causas, ni una más ni una menos.[428] Hay que investigar, por tanto, de entre estos cuatro diversos tipos de causas, las causas primeras, es decir, la primera causa material, la primera causa formal, la primera causa eficiente y la primera causa final.[429]

El libro α de la Metafísica recupera la concepción y la meta que debe alcanzar esta ciencia, pero de un modo diverso. Aristóteles dice lo siguiente: «Y también es justo que la filosofía sea llamada ciencia de la verdad».[430] En este caso, la filosofía (φιλοσοφία),[431] es decir, este tipo de saber que se está buscando, tiene que ver con la verdad (ἐπιστήμη τῆς ἀληθείας). Pero, ¿en qué consiste la verdad? Pues bien, Aristóteles retoma el argumento del libro primero y dice que «no conocemos lo verdadero sin conocer la causa».[432] La verdad se identifica con la causa primera, aquella por la que las demás cosas son verdaderas: «Por eso los principios de los entes son siempre, necesariamente, los más verdaderos (pues no son temporalmente verdaderos, y no hay ninguna causa de su ser, sino que ellos son causa del ser para las demás cosas)».[433] Las causas primeras son causas que no tienen una causa anterior a ellas, sino que son éstas causas de todo lo demás. Es evidente que las causas que no tienen otras causas son causas primeras.[434] Esta tesis se

confirma en los capítulos 2 y 3 de este mismo libro, en los que Aristóteles demuestra que debe haber una causa primera para cada uno de los cuatro géneros de causas, pues es imposible seguir al infinito en cuanto a la serie y en cuanto a la especie.[435]

Tenemos, por tanto, que el saber que ha sido transmitido a nosotros bajo del nombre de Metafísica en la obra de Aristóteles, se define como la ciencia que investiga los primeros principios y las causas. A esta definición corresponde la dimensión etiológica de la metafísica.

Ontología: ciencia del ente en cuanto ente

En el inicio del libro Γ de la Metafísica se lee lo siguiente: «Hay una ciencia que contempla el ente en cuanto ente (τὸ ὂν ᾗ ὄν) y lo que le corresponde de suyo».[436] Posiblemente, esta sea la definición más famosa y más influyente de la Metafísica: la ciencia del ente en cuanto ente. Como se sabe, en griego, ὄν es el participio presente del verbo εἰμι, cuyo infinitivo es εἶναι, y significa lo que es. Así pues, la expresión τὸ ὂν ᾗ ὄν introduce como objeto de «esta ciencia» aquello que es, es decir, aquello de lo que se puede predicar que es. Así pues, Aristóteles fija aquí su atención sobre el objeto de esta ciencia afirmando que éste es el ente en cuanto ente (τὸ ὂν ᾗ ὄν). Esta expresión se refiere al ente como objeto de esta ciencia, es decir, todo aquello que es, o sea, la totalidad de todo lo que es. Ahora bien, esta totalidad del ente es considerada en cuanto tal, es decir, en cuanto a lo que es de suyo (lo que le corresponde de suyo), en los aspectos que le pertenecen o en los aspectos que le competen. Por eso, inmediatamente después Aristóteles dice que «esta ciencia no se identifica con ninguna de las que llamamos particulares, pues ninguna de las otras especula en general acerca del ente en cuanto ente».[437]

Aristóteles establece las diferencias entre esta ciencia, la que tiene por objeto el ente en cuanto ente, y el resto de ciencias particulares. Es cierto que todas las ciencias particulares tienen como objeto el ente, es decir, algo de lo que se predica o se dice que es. Sin embargo, todas estas ciencias tienen como objeto el ente, pero delimitando una parcela o aspecto de la realidad. Por ejemplo, las ciencias matemáticas separan alguna parte del ente, en la medida en que estudian los números y las figuras. La matemática estudia el ente, pero en cuanto es número o figura. De la misma manera, la astronomía estudia aquella parte de la realidad que corresponde a los cuerpos celestes o la botánica aquél género de cosas que corresponde a las plantas y sus características. En cambio, la ciencia que tiene como objeto el ente en cuanto ente considera el ente, no en un aspecto particular, sino en cuanto eso es ente. En este sentido,

se puede decir que esta ciencia no es un saber categorial (referido a un sector de los real), sino transcendental: afecta a todo lo real en cuanto tal. Por esta razón, esta ciencia viene presentada como ciencia universal (καθόλου).[438] En definitiva, las ciencias particulares tienen como objeto una parte de la realidad, y sobre esta parcela de la realidad investigan sus causas y determinan sus características. De manera diversa, «esta ciencia», que Aristóteles ha caracterizado como σοφία en el libro A y como ciencia que tiene que ver con la verdad (ἐπιστήμη τῆς ἀληθείας) en el libro α de la Metafísica, tiene como objeto el ente en cuanto ente (τὸ ὂν ᾗ ὄν).[439]

Aristóteles precisa qué significa estudiar la realidad en su totalidad (el ente en cuanto ente) y recupera la doctrina aitiológica o de las causas primeras: «Y, puesto que buscamos los principios y las causas más altas, es evidente que serán necesariamente principios y causas de cierta naturaleza en cuanto tal».[440] Aquí se pone de manifiesto la coherencia interna del discurso de Aristóteles entre el libro A y el libro Γ. Las causas primeras y principios, que esta ciencia busca, tienen que ser causas y principios de «algo» con una naturaleza determinada considerada per se. Pues, si lo que se investiga son las causas primeras y principios, precisamente porque son primeras, esta ciencia no puede tener como objeto una determinada parcela particular de la realidad. De hecho, las causas y los principios de una realidad particular son particulares, válidas para ese aspecto de la realidad, pero no para la totalidad de la realidad. Y si no son causas o principios de la totalidad de la realidad, nunca podrán ser consideradas como causas primeras. Por consiguiente, es preciso que la investigación de las causas primeras y principios sea de toda la realidad, es decir, del ente en cuanto ente.[441] Este concepto de «ente en cuanto ente» sirve de introducción para unificar todos los objetos de esta ciencia acerca de los cuales se buscan las causas primeras.[442] Por esta razón, Aristóteles concluye el capítulo primero de este libro Γ diciendo: «Por eso también nosotros debemos comprender las primeras causas del ente en cuanto ente».[443]

Conforme a esta caracterización de la Metafísica, para Aristóteles ésta es una ciencia que investiga las causas y principios del ente en cuanto ente. A esta caracterización corresponde la dimensión ontológica de la metafísica.

Ousiología: ciencia de la substancia

Una vez que Aristóteles ha establecido al inicio del libro Γ que hay una ciencia que investiga el ente en cuanto ente, el Estagirita precisa la propia naturaleza del ente, es decir, qué significa ente y dice lo siguiente: «Ente se dice en muchos sentidos» (τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς).[444] Como sabemos, para Aristóteles no hay una única manera de predicar o decir lo que es, sino muchas, o lo que es lo mismo, para Aristóteles el ente no es unívoco. Sin embargo, esta multiplicidad no está privada de unidad. Podemos decir que hay algo que unifica todos esos significados de ente, es decir, hay un primer principio, por lo cual el ente se dice en varios sentidos: «Todo ente se dice en orden a un solo principio».[445] ¿Qué significa este primer principio? Es la condición para que de todos los demás entes se puedan predicar, condición para que todos los otros puedan ser dichos. Por tanto, de todos los entes (todo aquello de lo que se predica que es) se puede predicar que son, por referencia a este primero. Y este primero entre los entes, según Aristóteles, es lo que él denomina como substancia (οὐσία).[446]

Aristóteles se refiere a la substancia (οὐσία) para indicar el primero de los significados de ser, o sea, aquél ente que es en sentido fuerte. Así pues, la substancia es una forma de predicar lo que es y, en virtud de la cual, se predica todo lo demás. Por decirlo de otra manera: ser se predica de la substancia, de las afecciones de la substancia, de lo que conduce a la substancia, de la corrupción de la substancia, de la privación de la substancia, de la cualidad de la substancia, de la producción o generación de la substancia, o en orden a la substancia, o de la negación de algunas de estas cosas o de la substancia. De esta manera, todo lo que se predica de la substancia es pero no es substancia. Sin embargo, todos esos sentidos o maneras de decir lo que es (los entes) están relacionados con la substancia, en la medida en que son cualidades, procesos, etc., «de» la substancia; es decir, en cuanto son accidentes de la substancia: lo que se llaman las categorías de la substancia. Aristóteles está diciendo que todos los sentidos o modos de predicar

lo que es, se dicen en referencia a la substancia.[447]

Con esta unidad entre las distintas maneras de predicar el ente, Aristóteles asegura la unidad de esta ciencia. Mientras que el resto de ciencias se ocupan de un único género de cosas, ésta se ocupa de una pluralidad de géneros, unificados entre sí por su referencia a la substancia (οὐσία). Pues, si «la ciencia trata propiamente de lo primero, y de aquello de lo que dependen las demás cosas y por lo cual se dicen»[448] y, si la substancia (οὐσία) es lo primero, Aristóteles dirá: «De las substancias tendrá que conocer los principios y las causas el filósofo».[449] Como se puede ver, en este capítulo 2 del libro Γ de la Metafísica, la tarea del filósofo consiste en buscar los principios y las causas de las substancias (οὐσιαι).

La conclusión de que el filósofo deberá investigar los principios y causas de la substancia es la consecuencia necesaria del planteamiento de Γ, 1, en el que se presentaba la doctrina de los principios y causas del ente en cuanto ente (τὸ ὂν ᾗ ὄν). Si a esta ciencia buscada le compete contemplar el ente en cuanto ente, y, habiendo precisado que la substancia es primera, se debe concluir que al filósofo le compete la búsqueda de los principios y causas de la substancia (οὐσία).[450]

En el libro Z de la Metafísica, Aristóteles defiende que la substancia es primera en cuanto al enunciado, al conocimiento y al tiempo. Ante todo, la substancia es primera, pues sólo ella, frente a las categorías, es separable (χοριστόν). En cuanto al enunciado, la substancia es primera, «pues en el enunciado de cada cosa entrará necesariamente el de la substancia».[451] En cuanto al conocimiento, porque «creemos conocer cada cosa del mejor modo cuando conocemos qué es el hombre o el fuego, más que cuando conocemos su cualidad o su cantidad o dónde está, puesto que también conocemos cada una de estas cosas cuando sabemos qué es la cantidad o la cualidad».[452] A continuación, y según lo mencionado inmediatamente antes, Aristóteles indica que «lo que antiguamente y ahora y siempre se ha buscado y siempre ha sido objeto de duda: ¿qué es el ente?, equivale a: ¿qué es la substancia?».[453]

La pregunta ¿qué es la substancia? es la conclusión de aquello que se ha dicho desde el principio del capítulo primero del libro Z. Debido a que el ente se dice en varios sentidos y, siendo la

substancia el primero de estos sentidos (en cuanto al enunciado, al conocimiento y al tiempo), la pregunta que los filósofos se han hecho siempre —sea antiguamente, sea hoy— no debe ser ¿qué es el ente?, sino que debe reformularse en la manera ¿qué es la substancia? De modo que, por ser la substancia el primero de los significados de decir el ente, si se quiere averiguar qué es el ente, es preciso preguntarse ante todo qué es la substancia. Con esta conclusión, Aristóteles cierra el discurso sobre el ente en cuanto tal y se centra en la substancia. Por eso, el objeto de nuestra indagación a partir de ahora, dirá Aristóteles, será la substancia (οὐσία): «También nosotros tenemos que estudiar sobre todo y en primer lugar y, por decirlo así, exclusivamente, qué es el ente así entendido».[454]

A partir del libro Z de la Metafísica obtenemos que la disciplina expuesta en el tratado de Aristóteles es una ciencia que investiga los principios y las causas de la substancia. A esta caracterización corresponde la dimensión ousiológica de la metafísica.

Teología: ciencia de lo divino

En el libro E de la Metafísica, Aristóteles dice que la física es una ciencia especulativa, que tiene que ver con o que trata sobre cierto género del ente, precisamente, «de aquella substancia que tiene en sí misma el principio del movimiento y del reposo».[455] Como dice Aristóteles: «Pues la física versa sobre entes separados, pero no inmóviles».[456] En este sentido, la física se ocupa de las realidades que existen, no en otro, sino en sí mismas, y, además, estos entes separados se mueven. La matemática, en cambio, considera «los entes inmóviles, pero sin duda no separables».[457] Para Aristóteles, la matemática se ocupa de realidades que no existen por sí mismas, pues los números y las figuras geométricas existen en otro, como implicados en la materia. Sin embargo, a diferencia de los objetos de la física, los objetos matemáticos son inmutables, es decir, no cambian con el pasar del tiempo: las propiedades de un triángulo, por ejemplo, restan iguales en cualquier momento, no cambian.

Aristóteles se pregunta si hubiera algún tipo de realidad que fuese al mismo tiempo separada y también inmóvil. Si combinamos las características de la física y de la matemática, es decir, la existencia de objetos que sean separados e inmóviles, podría plantearse lo siguiente: ¿A qué ciencia le corresponderá investigar acerca de este género de objetos, este tipo de realidad, o sea, los entes que existen en sí y al mismo tiempo inmóviles? Pues, como dice Aristóteles: «Y, si hay algo eterno e inmóvil y separado, es evidente que su conocimiento corresponde a una ciencia especulativa, pero no a la física (pues la física trata de ciertos seres movibles) ni la matemática, sino a otra anterior».[458] Como se puede apreciar, la física es una ciencia especulativa y la matemática también. Ahora bien, Aristóteles se plantea si hay o no una ciencia primera (πρώτη), que en el caso de que existiese algo «eterno e inmóvil», tendría que ver con esto. Por decirlo de otro modo, Aristóteles subordina a la existencia de una substancia inmóvil y separada, la posibilidad de una ciencia distinta de la física y de la matemática. Por esta razón, Aristóteles dice lo siguiente: «En cambio, a la ciencia

primera le corresponde conocer los entes separados e inmóviles».[459] Es aquí dónde aparece por primera vez la expresión «ciencia primera». Lo que hasta ese momento había sido denominado como sabiduría (σοφία) o como ciencia (ἐπιστήμη) se caracteriza ahora como ciencia primera (πρώτη). En este caso, si existiera algo inmóvil y separado, de esto se tendría que ocupar la ciencia primera.

Inmediatamente después de afirmar que a la ciencia primera le corresponde conocer los entes separados e inmóviles, Aristóteles añade lo siguiente: «Ahora bien: todas las causas son necesariamente eternas, y sobre todas éstas, porque éstas son causas de los entes divinos que nos son manifiestos».[460] Como se sabe, para un griego antiguo los seres divinos manifiestos eran los astros, las estrellas, el sol, la luna, etc. Las causas primeras que se buscan aquí son causas «de los entes divinos que nos son manifiestos». Y si hay causas separadas e inmóviles de los entes divinos, también serán esas causas divinas, pues, si los entes manifiestos, es decir, los entes que nosotros vemos: los astros, el sol, la luna, etc., son divinos, con mayor razón lo serán las causas de éstos. Por eso, Aristóteles dice que «habrá tres filosofías especulativas: la matemática (μαθηματική), la física (φυσική) y la teología (θεολογική)». Pues, no hay duda, —continúa Aristóteles— «que si en algún lugar se halla lo divino, se halla en tal naturaleza».[461]

Aquí es preciso especificar que las «filosofías especulativas» son los tipos de ciencias que hay, es decir, los tipos de conocimiento a través de causas. Aristóteles distingue de la física y de la matemática una ciencia, de cuya existencia todavía duda («si en algún lugar se halla lo divino»). Esta ciencia primera depende de que exista la substancia separada e inmóvil, ya que esto tiene que ser demostrado todavía. Esta ciencia primera es teológica (θεολογική), porque se ocupa de los entes divinos, es decir, porque investiga si hubiere o no substancias que reúnan las características de ser inmóviles y separadas.[462]

En la Metafísica de Aristóteles, la sabiduría (σοφία) o ciencia de las primeras causas y principios, o la ciencia del ente en cuanto ente, o la ciencia de la substancia es también ciencia teológica, pues investiga si hay o no substancias inmóviles y separadas. A esta

caracterización corresponde la dimensión teológica de la metafísica.

La interpretación actual de la metafísica

Uno de los problemas más discutidos entre los comentadores de la Metafísica de Aristóteles ha sido el de la unidad y coherencia interna de esta obra. Como hemos visto, ésta viene presentada por el propio Aristóteles como ciencia que investiga las primeras causas y principios del ente en cuanto ente, pero en su sentido principal de substancia y, por último, esta ciencia es filosofía primera y ciencia teológica, pues se ocupa de la substancia inmóvil y separada.

Aristóteles ha establecido la universalidad de la filosofía primera en el famoso pasaje de E 1 en el que se dice lo siguiente: «Podría dudarse, en efecto, si la filosofía primera (πρώτη φιλοσοφία) es universal (καθόλου) o si se trata de algún género o de alguna naturaleza en particular».[463] Con estas palabras, Aristóteles se plantea si la filosofía primera —una vez que la ha definido como ciencia teológica, es decir, como doctrina que investiga si existen o no las substancias inmóviles y separadas— es una ciencia universal (καθόλου) o particular. Por un lado, la metafísica es ciencia universal, ciencia del ente en cuanto ente (τὸ ὂν ᾗ ὄν), o sea, de la totalidad de lo real, no en un aspecto particular, sino en cuanto ente.[464] Pero al mismo tiempo, esta misma ciencia se ocupa de la substancia inmóvil y separada, que en principio, éste es un aspecto concreto de la realidad (γένος τι).

El final de E 1 responde a esta cuestión resolviendo la dificultad del siguiente modo:

«(Pues no hay un modo único ni siquiera en las matemáticas, sino que la geometría y la astronomía tratan de cierta naturaleza, mientras que la matemática universal es común a todas). Pues bien, si no hay ninguna otra substancia aparte de las constituidas por la naturaleza, la física será ciencia primera; pero, si hay alguna substancia inmóvil, ésta será anterior y filosofía primera, y universal precisamente por ser primera; y a ésta corresponderá considerar el ente en cuanto ente, su quididad y las cosas que le son

inherentes en cuanto ente».[465]

Aquí se afirma, de modo explícito, la identidad entre la ciencia del ente en cuanto ente, es decir, lo que después ha sido llamada como ontología, y ciencia de la substancia separada, es decir, la ciencia teológica. Aristóteles establece que hay una matemática universal, en el sentido de que tiene como objeto de indagación los números y las leyes que rigen sus relaciones. Estos son el fundamento o la condición de todas las otras ciencias matemáticas (por ejemplo, la geometría y la astronomía), las cuales, teniendo objetos diversos de indagación, se construyen a partir de los números y del cálculo numérico.

La universalidad que se le atribuye a la filosofía primera es la misma que se le atribuye a la matemática en relación con las demás ciencias matemáticas: «Pues el filósofo es como el llamado matemático. Porque también ésta tiene partes, y hay en las matemáticas una ciencia primera, y otra segunda, y otras a continuación».[466] Si no hubiera otra substancia, además de la sensible, la física sería la primera entre las ciencias, es decir, la ciencia más universal, en cuanto indaga los principios de toda la realidad, de todo lo que hay. En cambio, si existe una substancia inmóvil, la ciencia que se ocupe de ésta será superior (en el sentido de que investiga algo más) y será primera, pues indaga sobre la substancia primera y porque es primera también es universal. En efecto, la substancia primera es principio de todas las cosas, de todo lo que es. Por eso, decir que la filosofía primera investiga si hay o no substancia primera significa que la filosofía primera indaga si hay o no una substancia que es causa o principio de toda la realidad.[467]

La razón por la que la ciencia primera es también universal se aclara del mismo modo en Γ 2 cuando se dice que «la ciencia trata propiamente de lo primero y de aquello de lo que dependen las demás cosas y por lo cual se dicen».[468] Aristóteles está diciendo que si la ciencia de un objeto es el conocimiento de su causa, o de su principio y si eso que es primero es el principio, la ciencia de una pluralidad de objetos es ciencia de aquello de lo que es primero.[469] Cuanto más primero es un principio (anterior en la serie de principios), tanto más el objeto de lo que es principio será amplio

(abarcará más tipos de entes). Por tanto, el primero entre los principios será principio del más amplio entre los objetos, por lo que el conocimiento de ese principio le corresponde ser ciencia universal.

Sin embargo, y a pesar de la visión unitaria de la filosofía primera de Aristóteles, la unidad de la metafísica ha sido difícilmente justificable.[470] Para ser exactos, en el siglo xix, la cuestión fue suscitada por P. Natorp y presentada de manera definitiva en el Aristóteles de Werner Jaeger.[471] Como se sabe, Natorp, para defender la unidad de esta ciencia, ha recurrido a toda una serie de pasajes en los que se indica como filosofía primera a la ontología. En este sentido, la metafísica quedaría reducida a su dimensión ontológica, pues la metafísica es sólo y exclusivamente ontología. Esa unidad ha sido negada por Jaeger, que ha presentado dos concepciones diversas de la metafísica en la misma obra, atribuyéndolas a dos fases evolutivas distintas. En un primer periodo cercano a las doctrinas de Platón, Aristóteles concebiría la metafísica como ciencia teológica, doctrina que abandonaría finalmente cuando formula la definición de ciencia del ente en cuanto ente. El método histórico-genético aplicado por Jaeger y sus discípulos conduciría a conclusiones entre sí contradictorias, de modo que, en una nueva polémica sobre la cuestión de la unidad de la metafísica, Heidegger presentaría una interpretación, en cierto modo novedosa, respecto de las anteriores. Para Heidegger, la metafísica se presenta en Aristóteles como ontoteología, ya que el estagirita presenta en su Metafísica dos concepciones distintas de la misma. En este sentido, la metafísica es siempre ciencia del ser o ciencia del ente en cuanto ente, pero también es ciencia del sumo y auténtico ente, que es Dios.[472]

La imagen más extendida en la actualidad de la metafísica deriva de la lectura que Heidegger hizo de la Metafísica de Aristóteles, en la que ésta sería una ontoteología. Este discurso se presenta como ciencia del ente en cuanto ente u ontología y concluye con la demostración de la necesidad de un motor inmóvil, que coincide con lo que la religiones monoteístas conocen como Dios. Heidegger presenta de modo explícito su primera visión sobre la metafísica en el año 1926, en el curso Los conceptos fundamentales de la filosofía antigua.[473] En las «Advertencias preliminares», Heidegger declara la

diferencia entre «ente» y «ser» para presentar la filosofía griega de Platón y, especialmente, de Aristóteles como «ciencia del ser» u «ontología». Mientras que las ciencias positivas se ocupan del ente, o sea, de aquello que está ahí ante nosotros, explica Heidegger, la filosofía tiene como objeto el «ser», es decir, aquello en virtud de lo cual se puede decir que el ente es. Para Heidegger, tanto Platón como Aristóteles han indagado el ser del ente como atestigua Aristóteles en la Metafísica, cuando habla de la ciencia del ente en cuanto ente. Heidegger interpreta esta fórmula como «el ser del ente».[474]

En este curso, en la sección de Aristóteles, Heidegger entiende que es preciso entender de modo auténtico la noción aristotélica del ente en cuanto ente. Por un lado, hay que entender aquél ente que satisface más adecuadamente la idea del ser; de otro lado, el ser del ente en general. En este contexto, Heidegger atribuye a Aristóteles un doble concepto para la ciencia fundamental: ciencia del ser y ciencia del sumo y auténtico ente. La primera caracterización se denomina también «interpretación ontológica del ser» y la segunda «explicación óntica del ente». Como se puede apreciar, Heidegger muestra ya desde el inicio la contraposición entre «ontológico» y «óntico» con connotaciones negativas para el último.[475]

Más adelante, Heidegger menciona la doctrina aristotélica según la cual el ser se dice en muchos sentidos, pero todos en relación con uno, es decir, con la substancia o el ser auténtico.[476] A continuación, el filósofo alemán considera que la verdadera substancia es Dios; Dios es el ente realísimo o el sumo ente y, por tanto, la filosofía que lo asume como objeto es la teología.[477] De este modo, Heidegger habla explícitamente de dos ciencias, la ontología como «ciencia del ser» y la teología como «ciencia del ente» (aunque sea el sumo ente o Dios) y se pregunta si éstas son conciliables. Para Heidegger, este doble concepto es íntimamente coherente, pues en el momento en el que se indaga el ente en cuanto ente necesariamente se plantea la pregunta sobre el ente en el que el ser auténtico se demuestra del modo más auténtico. Para justificar esta idea, Heidegger cita el famoso texto del libro E de la Metafísica, en el que Aristóteles estaría diciendo que la ciencia del ente primero es también ciencia del ente en cuanto ente.[478] Aquí se configura la estructura de la metafísica que Heidegger llamará

«ontoteológica». En la metafísica como ontoteología, Heidegger verá posteriormente la causa de la confusión entre ser y ente, y el olvido del ser por parte de la metafísica, como lo expone en su Introducción a la metafísica.[479]

La interpretación heideggeriana de la metafísica de Aristóteles como ontoteología es también la imagen que Rorty adopta a través de la lecturas de Nietzsche, el propio Heidegger y Derrida. Rorty dice que la metafísica es una disciplina que busca el triunfo de la verdad perdurable: «Un triunfo en la medida en que transmuta el mundo del tiempo, de la apariencia y de la opinión individual, en otro mundo: el mundo de la verdad perdurable».[480] Con esta afirmación, Rorty recoge la figura de Nietzsche para concluir que la metafísica tiene que ver con la verdad. Rorty también asume la caracterización de la metafísica que ofrece Derrida, cuando dice lo siguiente: «La metafísica es la historia de la búsqueda occidental de un punto inmóvil en un mundo cambiante; algo en lo que uno pueda confiar siempre».[481] Pero sobre todo, Rorty entiende que la metafísica es lo que Heidegger ha dicho que es: una ontoteología. En consecuencia, cuando Rorty habla acerca de la metafísica, ya sea para criticarla ya sea para superarla, el neopragmatista tiene en mente la caracterización heideggeriana de la metafísica, es decir, el sentido que Heidegger adopta.[482]

2. La cultura post-metafísica en cuestión

En este apartado se plantea si la propuesta neopragmatista de Rorty puede ser legítimamente considerada como post-metafísica o si, por el contrario, su alternativa alberga elementos que la insertan en eso que se llama metafísica. Con esta cuestión, el neopragmatismo se inserta en la ya «clásica» cuestión de la superación de la metafísica, que ha presenciado vivísimos capítulos en el siglo recién terminado.

Si se ignora la metafísica, ¿se sigue haciendo metafísica?

La doctrina filosófica más importante del Protréptico de Aristóteles aparece en el fragmento 6 y dice lo siguiente: «Se llama "filosofar", ya sea a la búsqueda de esta misma actividad, es decir, si se debe filosofar o no, ya sea al practicar la investigación filosófica».[483] En este caso específico, Aristóteles está discutiendo si se debe hacer filosofía o no. Para quien afirmase que no se debe filosofar, Aristóteles presenta un argumento de tipo dialéctico que conduce a la autorrefutación. Si alguien sostiene que no se debe hacer filosofía, para poder sostener esta tesis, tendría en cualquier modo que filosofar, porque cualquier discurso sobre la filosofía —como por ejemplo, si se debe o no se debe hacer filosofía— eso mismo es ya filosofía.

A pesar de esta doctrina filosófica, el veredicto último del neopragmatismo consiste en la proclamación de una cultura post-Filosófica y post-metafísica. El leitmotiv del pensamiento de Rorty para instaurar una cultura post-Filosófica consistía en: «Criticar la misma idea de tener una opinión, y al mismo tiempo evitar tener una opinión sobre tener opiniones», pues, «quizá el decir cosas no sea siempre decir cómo son las cosas. Quizá decir eso no sea un caso de decir cómo son las cosas».[484] La cultura post-metafísica se alcanzaba a través de un proceso de secularización de la filosofía en la que «hombres y mujeres se sentirían abandonados a sí mismos, como seres meramente finitos, sin vínculo alguno con el Más Allá».[485] De este modo, el neopragmatismo se presenta como una versión alternativa a la filosofía, constituyendo un léxico que se desvincula de la tradición ontoteológica.[486]

Sorprendentemente, en la introducción a Contingencia, ironía y solidaridad, Rorty sugiere explícitamente una utopía liberal universal, en los siguientes términos: «Uno de mis propósitos en este libro es sugerir la posibilidad de una utopía liberal: una utopía en la cual el ironismo, en el sentido pertinente del término, sea universal. Una cultura post-metafísica no me parece más imposible que una

cultura post-religiosa, e igualmente deseable».[487] En este lugar, la utopía del ironista liberal, que se configura como la cultura post-metafísica, tiene carácter de universalidad. La apelación a la universalidad no deja de ser, cuando menos, curiosa. Precisamente, lo que el neopragmatismo pretendía era liberarse de la teorización, de manera no racionalista y no universalista.[488] Por esta razón, parece plausible admitir que esta alusión a la universalidad del ironismo venga referida únicamente para aquéllos ciudadanos que habitan en la utopía liberal y no como una propuesta para toda la humanidad.

Sin embargo, independientemente de si la utopía liberal de Rorty se dirige sólo y exclusivamente a los ciudadanos de la utopía liberal o no, Rorty establece que para que esta utopía liberal se plasme de forma concreta es preciso «un reconocimiento del que aún se carece».[489] Este reconocimiento supone la aceptación o la asimilación de la contingencia del lenguaje, del yo y de la comunidad política de pertenencia, que son desarrollados en los tres primeros capítulos de esta obra. Como dice el filósofo americano: «Concebir el propio lenguaje, la propia consciencia, la propia moralidad y las esperanzas más elevadas que uno tiene, como productos contingentes, como literalización de lo que una vez fueron metáforas accidentalmente producidas, es adoptar una identidad que le convierte a uno en persona apta para ser ciudadano de un estado idealmente liberal».[490] Rorty, y con él el neopragmatismo, ha recalcado la idea de la contingencia como condición de posibilidad de la utopía liberal. Al final del ensayo «La contingencia del lenguaje» de su Contingencia, ironía y solidaridad se especifica que «la línea de pensamiento común a Blumenberg, Nietzsche, Freud y Davidson, sugiere que intentemos llegar al punto en el que ya no veneramos nada, en el que a nada tratamos como a una cuasidivinidad, en el que tratamos a todo —nuestro lenguaje, nuestra consciencia, nuestra comunidad— como producto del tiempo y del azar».[491]

Con estas palabras, Rorty está indicando las condiciones de posibilidad, los principios o, si se quiere, los fundamentos que se precisan para «adoptar una identidad que le convierte a uno en persona apta para ser ciudadano de un estado idealmente liberal»: contingencia del lenguaje, del yo y de la comunidad de pertenencia.

El neopragmatismo recoge aquí las causas que explican o dan cuenta de la utopía del ironista liberal o también de la cultura post-metafísica. Las causas son los «principios», es decir, aquello sin lo cual no es posible que se de una determinada realidad. En este sentido, se puede afirmar que Rorty está señalando las causas o principios de la utopía liberal, en la medida en que, si no se reconoce la contingencia del lenguaje, del yo y de la comunidad de pertenencia, no se puede dar la utopía del ironismo liberal. Las causas del ironismo liberal son las «condiciones», pues la contingencia del lenguaje, del yo y de la comunidad de pertenencia son las condiciones de posibilidad de la utopía liberal. Finalmente, las causas significan también el «fundamento» —siempre que no se entienda en su acepción kantiana (la que Rorty critica)—, pues la contingencia del lenguaje, del yo y de la comunidad de pertenencia son los fundamentos, es decir, aquello que funda u origina la utopía liberal. Las causas son, en definitiva, las razones de ser de algo, las que explican o justifican algo, aquellas que responden al por qué de una cosa, la explicación, o mejor, lo que se corresponde con la causa en sentido griego (αἰτία).[492]

Cuando se presentó la caracterización de eso que ha sido llamado bajo el término de metafísica, se decía que este saber puede ser delineado conforme a las aportaciones filosóficas de Parménides, Platón y Aristóteles. Fueron éstos —entre otros— los que asignaron las características de eso que pasó a denominarse históricamente como metafísica. Resumiendo lo que éstos autores dijeron respecto de este tipo de saber, se puede admitir que la metafísica es una forma de conocimiento intelectivo (que lleva a cabo el intelecto), que investiga las causas primeras y principios del ente en cuanto ente. Entre estas causas se encuentran algunas que son de carácter suprasensible y la presencia de éstas hace que la metafísica sea una disciplina específicamente distinta de las demás, pues abarca un género de causas que van más allá de las causas empíricas de lo físico y, por consiguiente, es filosofía primera, porque es la más universal.[493]

Si se acepta esta definición de la metafísica de modo riguroso, bastaría con no admitir la existencia de causas suprasensibles, como Rorty hace, para no seguir haciendo metafísica, al menos, en el sentido que Platón y Aristóteles otorgan a este tipo de saber. Para

Rorty, la idea fundamental del paradigma post-metafísico es la desvinculación total con el «Más Allá», algo que se sitúa fuera de la realidad sensible, contingentemente histórica, finita y temporal. Sin embargo, y aún cuando se admita que sólo existe la realidad sensible en un mundo finito y temporal, todavía puede pensarse en la posibilidad de una ciencia que investigue las causas primeras y principios de esta realidad, sólo que, en este caso, únicamente se buscarían causas sensibles, finitas y temporales. Esto es el caso (por ejemplo en Aristóteles) de la posibilidad de concebir a la física como ciencia primera. La física sería una ciencia que investiga las causas primeras de la realidad, es decir, las causas más universales, las más alejadas, aquellas que son condición de posibilidad de las demás. Parafraseando el texto de Aristóteles en el que se explica la especificidad y la universalidad de la filosofía primera, la física sería la filosofía primera, porque no hay otra substancia además de la sensible. Así pues, la física sería la primera entre las ciencias, es decir, la ciencia más universal, en cuanto indaga los principios de toda la realidad, de todo lo que hay. Como no existe otra substancia suprasensible e inmóvil, la ciencia que se ocupe de la única substancia existente (sensible) será superior y será primera, pues indaga sobre la substancia primera y porque es primera también es universal. La física sería «la ciencia que trata propiamente de lo primero [filosofía primera] y de aquello de lo que dependen las demás cosas y por lo cual se dicen».[494] En definitiva, la física sería, excluyendo la existencia de la substancia suprasensible, la ciencia más universal, es decir, la ciencia que investiga las causas primeras sensibles de la realidad.

En relación con lo dicho anteriormente, podemos establecer que las causas o condiciones de posibilidad que Rorty ofrece para que se dé la utopía liberal (contingencia del lenguaje, del yo y de la comunidad de pertenencia) son también primeras (o últimas, a nivel del conocimiento). Para instaurar la utopía del ironista liberal pueden darse otras causas —de hecho Rorty niega que su propuesta sea primera: el ironista sabe de la contingencia de su último léxico —, pero, sin embargo, el neopragmatismo no recoge ninguna más. Se dice que la contingencia del lenguaje, del yo y de la comunidad son las causas primeras, porque son las únicas que Rorty ofrece e, inmediatamente, se constituyen como primeras. Así pues, la contingencia del lenguaje, del yo y de la comunidad son las causas

primeras de la utopía liberal, porque preceden a todo lo demás; son causas y no son a su vez causadas, es decir, no dependen de otras causas. Son aquellas causas de las que no se puede ir más allá, porque más allá de éstas no hay nada más que decir y que conocer, o por lo menos, el neopragmatismo no dice nada más.[495] Es cierto que Rorty se identifica con el filósofo edificante cuando «el decir cosas no implica siempre decir cómo son las cosas».[496] Sin embargo, lo que la utopía liberal sí dice es qué es lo que es preciso reconocer o asumir para poder instaurar una utopía ironista liberal, esto es, un reconocimiento del que aún se carece.

Pues bien, lo que hace falta para introducir la cultura ironista liberal se constituye, necesariamente, como lo primero, la primera explicación que se ofrece, el primer discurso, aún cuando se reconozca que esto no es lo primero. Este argumento se puede resumir del siguiente modo: si se ofrece (al menos) una causa, no se puede decir que no es causa primera, porque o bien esa causa es primera (primera en el sentido de que no hay otra anterior) y, por tanto, hay causa primera, o bien esa no es una causa primera, pero por ser la única que hay, es primera. Por decirlo de otra manera, si Rorty dice que no hay causas primeras, pero, sin embargo, dice cuáles son las causas que hacen posible la realidad del Estado idealmente liberal, aún cuando diga que esas causas no son primeras, esas causas se constituyen necesariamente como causas primeras, pues son las que, al menos, hacen falta para «sugerir la posibilidad de una utopía liberal: una utopía en la cual el ironismo, en el sentido pertinente del término, sea universal». Pero, como son las únicas, son también las primeras, es decir, las que no tienen una causa anterior, sino que son ellas mismas las causas de todo lo demás. Por consiguiente, se puede afirmar que Rorty ofrece una filosofía primera, en el sentido de que investiga y presenta las causas primeras o condiciones primeras de posibilidad para la utopía del ironismo liberal.

Por lo demás, el neopragmatismo no está referido, como se intentará mostrar en seguida, a un aspecto concreto de la realidad, a un género o a alguna naturaleza en particular, como el resto de disciplinas, sino, como una filosofía (en minúscula), como una teoría general de la realidad, o como prefiere decir Rorty, una teoría que intenta «ver cómo las cosas, en el sentido más lato del

término, se relacionan entre sí, en el sentido más lato del término».[497] Por esta razón, el neopragmatismo se presenta como una versión que intenta «ofrecer un vislumbre de cómo sería la filosofía si nuestra cultura estuviera completamente secularizada».[498] Con estas palabras Rorty quiere presentar una filosofía apta para la cultura secularizada, pero no deja de ser filosofía. El neopragmatismo implica, por tanto, una manera muy particular de concebir lo real, pero, además, lo real en cuanto tal. Eso sí, con una visión alternativa a la metafísica occidental, pero no deja de ser una visión total de la realidad, es decir, un tipo de metafísica.

Ente se dice en un solo sentido: panrelacionismo

Aristóteles, como sabemos, en el capítulo 2 de Γ ha dicho: «Ente se dice en muchos sentidos» (τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς).[499] El ente se dice en muchos sentidos, es decir, el predicado «es» tiene muchos significados, porque significa muchos modos de ser, que no son reducibles a uno y, por esta razón, existen tantos modos de ser cuanto son las categorías. Esto no impide que el ente en cuanto ente sea objeto de ciencia, pues sus muchos significados tienen en común el ser relativos a uno, al primero de estos significados que es la substancia. Ente, de hecho, se dice que es, porque se predica de la substancia, o de las afecciones de la substancia, de lo que conduce a la substancia, de la corrupción de la substancia, de la privación de la substancia, de la cualidad de la substancia, de la producción o generación de la substancia, o en orden a la substancia, o de la negación de algunas de estas cosas o de la substancia.[500]

El neopragmatismo, por su parte, pretende mostrar una imagen del mundo que se aleja de la metafísica griega y, en este caso, de la ontología occidental. Rorty ha admitido que la metafísica que proviene de los griegos se caracteriza fundamentalmente por entender la realidad a través de diferentes oposiciones binarias tales como esencia-accidente, substancia-propiedad y apariencia-realidad. El neopragmatista considera que estas distinciones han propiciado el estudio de las propiedades intrínsecas no-relacionales, y las propiedades extrínsecas relacionales. Unida a esta idea, la metafísica modal ha incorporado el análisis de las distinciones entre propiedades necesarias y propiedades contingentes, para trazar la separación entre esencia y accidente. Por contra, Rorty —en la línea de autores de ambos lados del Atlántico como Davidson y Derrida, Putnam y Latour, Brandom y Foucault— pretende «sustituir las distintas imágenes del mundo construidas con la ayuda de esas oposiciones griegas por la imagen de un flujo de relaciones en cambio constante, relaciones cuyos términos son a su vez también disolubles en los nexos de otras relaciones».[501] Esta nueva imagen, que consiste en sustituir las oposiciones griegas por «un flujo de

relaciones en cambio constante», nos sitúa en lo que Rorty denomina como «panrelacionismo».

Richard Rorty es vehementemente opuesto a la idea de substancia y al esencialismo: «No hay nada [expresa Rorty] que sea un rasgo no relacional de X, así como no hay una cosa que sea la naturaleza intrínseca, la esencia, de X. De modo que no puede haber algo así como una descripción que se ajuste a la manera en que X realmente es, más allá de su relación con las necesidades humanas o la conciencia o el lenguaje».[502] El neopragmatista se adhiere a los pensadores que defienden el panrelacionismo, porque entiende que «las cosas son como son en virtud de las relaciones que mantienen con las demás cosas».[503] Para Rorty, la consecuencia más inmediata de ver las cosas bajo el panrelacionismo provoca que la distinción entre propiedades intrínsecas no-relacionales y propiedades extrínsecas relacionales de las cosas no tenga ningún sentido. A su vez, las distinciones modales —especialmente la distinción necesario-contingente— se suprimen, puesto que no se establece diferenciación alguna entre esencia y accidente.[504]

Para entender cómo se ven las cosas desde el punto de vista del panrelacionismo, Rorty propone que nos fijemos en los números. El neopragmatista considera que con mucha dificultad podríamos pensar el número como algo que tiene una naturaleza intrínseca, ya que cuestionarnos por la esencia del número es algo que no se puede responder en términos de lo intrínseco y lo extrínseco. Rorty pone el siguiente caso: «Formúlense la pregunta de cuál es la esencia del número 17, qué es en sí mismo, aparte de las relaciones que mantiene con los otros números».[505] Con este ejemplo, Rorty quiere indicar que ninguna descripción del 17 (como menos que 22, la suma de 6 y 11 o la raíz cuadrada de 289) se acerca más a lo que es esencialmente el 17: «Ninguna de esas descripciones ofrece una pista siquiera de la intrínseca diecisietidad del diecisiete, la característica única que hace que sea el número que justamente es».[506] Con todo, el panrelacionista va más allá y sostiene que no vale la pena ser esencialista con respecto a nada: mesas, estrellas, electrones, seres humanos, disciplinas académicas o instituciones sociales, por mencionar los ejemplos a los que Rorty aduce. Los panrelacionistas sostienen que cualquier cosa se parece a los números en el sentido de que «no hay nada que saber sobre ellos

aparte de una urdimbre infinitamente grande y siempre expansible de relaciones con otros objetos».[507] Por esta razón, no tiene sentido preguntarse, según Rorty, por términos no-relacionales que sirvan de base a una relación, ya que cualquiera de estos términos puede ser disuelto en otro conjunto de relaciones; es decir, no es posible llegar a algo que no sea, a su vez, nexo de relaciones.

La visión panrelacionista del mundo es el corolario de lo que Sellars llama nominalismo psicológico, o sea, la doctrina que sostiene que sólo podemos saber de una cosa lo que se afirma de ella en las oraciones que la describen. Porque cuando hacemos oraciones para describir cualquier objeto, la descripción de dicho objeto es siempre explícita o implícitamente de relaciones que mantiene con otros objetos distintos. Para Rorty, esta doctrina del nominalismo psicológico evita la cuestión de la cosa en sí kantiana y la necesidad de un ordo essendi (no-relacional) y un ordo cognoscendi (relacional). Y lo que es más importante para el neopragmatista, esta visión panrelacionista «supone reinventar lo que Heidegger denominaba "la tradición ontoteológica", una tradición que enlaza Aristóteles con Kant y que precisa de la distinciones modales para sobrevivir».[508]

Rorty responde a tres objeciones, que ahora no nos interesa desarrollar, para sostener que, en definitiva: «Ninguna relación no es más esencial a la cosa que el resto de relaciones».[509] En este sentido, el neopragmatismo está defendiendo que todas las relaciones están puestas al mismo nivel. A lo sumo, el panrelacionista puede admitir que ciertas descripciones son mejores que otras, en tanto que son herramientas más útiles para realizar algún objetivo humano concreto. Como dice Rorty: «Desde un punto de vista abiertamente pragmatista, no hay una diferencia importante entre mesas, textos, protones y poemas. Para un pragmatista, todas esas cosas son simplemente permanentes posibilidades de uso, y por consiguiente, de redescripción, reinterpretación y manipulación».[510] Esta idea conecta perfectamente con el tratamiento neopragmatista de la verdad que considera que ésta no es el final de la investigación, sino la utilidad.

La visión panrelacionista del mundo, que el neopragmatismo profesa, se constituye como la visión de la realidad en cuanto tal,

una alternativa a la así llamada ontología aristotélica. Según esto, se puede afirmar que, mientras Aristóteles ha entendido que el ente se dice en muchos sentidos, la concepción neopragmatista del panrelacionismo insiste en que el ente se dice en un sólo sentido: «Las cosas son como son en virtud de las relaciones que mantienen con las demás cosas».[511] Es cierto que Rorty no tiene la intención de decir que el panrelacionismo se constituye como la nueva visión de la realidad, pues el decir cosas no es siempre decir cómo son las cosas (leitmotiv del neopragmatismo). Por este mismo motivo, sostener que hemos descubierto que nuestra esencia es no tener esencia, significaría caer en una contradicción y, por consiguiente, la teoría del ironista liberal sería inconsistente. Sin embargo, el autor norteamericano estima y defiende que el mundo puede ser visto desde un posicionamiento anti-esencialista, asumiendo las «relaciones cambiantes» de las cosas. Esta idea es evidente y a ella Rorty dedica bastantes páginas cuando habla de la visión panrelacionista del mundo.[512]

La visión del panrelacionismo es condición de posibilidad del neopragmatismo o de la teoría liberal, pues permite alejarse de la noción de esencia. Como dice Rorty, «pensar que las cosas son como son en virtud de las relaciones que mantienen con las demás cosas [...] permite escapar de la influencia de los dualismos metafísicos que hemos heredado de los griegos: las distinciones entre esencia y accidente, substancia y propiedad, apariencia y realidad».[513] Y, por esta razón, a continuación dice que se sustituyen las oposiciones binarias griegas, por la imagen de un flujo de relaciones en cambio constante: «Tratan de sustituir [los panrelacionistas] las distintas imágenes del mundo construidas con la ayuda de esas oposiciones griegas por la imagen de un flujo de relaciones en cambio constante, relaciones cuyos términos son a su vez también disolubles en los nexos de otras nuevas relaciones».[514] Con esta idea, Rorty está diciendo que es preciso que se de una sustitución de substancias y esencias por relaciones cambiantes. La elección del panrelacionismo —como el mismo Rorty dice de los pensadores que él considera panrelacionistas— implica que las cosas son como son en virtud de las relaciones que mantienen con las demás cosas y esto significa, para el neopragmatismo, que el ser que puede ser comprendido es siempre y únicamente relacional.

A pesar de que Rorty defienda que los panrelacionistas no pueden burlarse de ningún proyecto, de ninguna forma de vida o de ninguna descripción, él está convencido de que su opción es preferible: «Los antiesencialistas, como es obvio, no creemos en esa facultad [la razón]. Si los humanos no tienen una naturaleza intrínseca es porque no hay nada que tenga una naturaleza intrínseca. Nos llena de alegría, sin embargo, tener que admitir que los seres humanos son únicos en un sentido determinado: en el sentido en que se hallan realmente en un conjunto de relaciones con respecto a los demás objetos único en su especie».[515]

Con estas palabras, el neopragmatismo no dice que la realidad es relacional, porque cuando se dice eso no se está diciendo cómo es eso (lema del filósofo edificante), pero sí defiende que hay que mirar o concebir la realidad, el mundo de las cosas, en relaciones cambiantes como instrumentos de uso. De este modo, el panrelacionismo está considerando la realidad, todo lo que es, como relaciones cambiantes. El ente, para el panrelacionismo, si no se dice (porque el neopragmatismo no dice cómo son las cosas), al menos, concibe, entiende y vive la realidad sin más, en un solo sentido: ente es lo que es, en virtud de sus relaciones.

Las causas primeras del neopragmatismo

Teniendo en cuenta que la filosofía primera se presenta como una investigación de las primeras causas del ente en cuanto ente, a continuación se presentan las primeras causas que hacen posible la universalidad del ironismo. Estas causas primeras se constituyen como los pilares que sostienen el edificio del neopragmatismo, ya que si se elimina alguno de éstos no podría darse la alternativa del ironista liberal, es decir, la propuesta post-metafísica de Richard Rorty. Las causas que aquí se exponen son para el neopragmatismo las condiciones primeras de posibilidad, en el sentido de que es aquello que da origen a una versión alternativa, es decir, a una forma «nueva, más brillante y mejor». Ésta viene a sustituir a la filosofía tradicional, principalmente a la metafísica de origen aristotélica.

La contingencia del lenguaje como primera causa material

En Contingencia, ironía y solidaridad, el primer capítulo de la primera parte se titula «La contingencia del lenguaje». Rorty recurre a la idea de la contingencia del lenguaje para desvincularse de la conexión directa que, según su parecer, la tradición ha otorgado entre lenguaje y verdad. El neopragmatismo utiliza la contingencia del lenguaje para mostrar que, a pesar de que el mundo material no es causado por el lenguaje, no tiene sentido seguir hablando de la verdad del mundo. Para ello, Rorty considera el lenguaje como un léxico en su conjunto, en vez de en proposiciones aisladas, porque de este modo, difícilmente se puede decir que un determinado lenguaje, sea el discurso de san pablo o la moral de Freud, la física de Aristóteles o la de Newton, habla el lenguaje del mundo.[516] La consideración de lenguaje como un léxico evita cualquier tentativa a pensar que el mundo o la realidad juegue algún papel relevante a la hora de decidir entre léxicos alternativos. Esta idea forma parte del giro lingüístico que adopta el neopragmatismo, admitiendo que «el “lenguaje” o la “mente” penetran tan profundamente en lo que llamamos “realidad” que el propio proyecto de vernos a nosotros mismos como “cartógrafos” de algo “independientemente del lenguaje” queda fatalmente comprometido desde el principio».[517]

El lenguaje, expone Rorty, ha sido entendido como un medio que hace posible la interacción entre la experiencia y el mundo. En el siglo xvii, los autores Herder y Humboldt sugirieron que entre el sujeto y el objeto hay una barrera que media entre ambos: el lenguaje. Desde este punto de vista, el lenguaje impone a los objetos ciertas categorías, que producen la interacción entre lo que pone el sujeto (en este caso, el lenguaje y no la mente) y lo que son las cosas en sí mismas (lo dado).[518] El giro lingüístico de la tradición alemana, prosigue Rorty, considera que el lenguaje es el núcleo esencial que poseen los hombres y, a través de él, se expresan, se ponen de manifiesto y se configuran los deseos y creencias. Rorty cree que, de este modo, el lenguaje ha sido entendido como el medio que trata de expresar la naturaleza del yo o de representar de

manera propia la estructura de la realidad no-humana. La concepción del lenguaje como medio, añade el neopragmatista, asume que es posible expresar y representar cosas no lingüísticas, es decir, significados y hechos respectivamente, pues el lenguaje es mediador entre el yo y el mundo.[519]

Sin embargo, para Rorty, este giro en dirección del lenguaje cae, una vez más, en el dualismo que caracteriza a la filosofía tradicional, sólo que, en este caso, donde se situaba la mente se ubica ahora el lenguaje. Esta concepción del lenguaje sigue utilizando una imagen del hombre como alguien que está en contacto directo con una realidad no humana, pues el lenguaje es el medio que permite que el sujeto se acerque y esté en contacto con la realidad en-sí-misma. Concebir el lenguaje como medio plantea de nuevo las cuestiones que se desarrollan en los debates entre el escéptico, el realista y el idealista, que Rorty quiere rechazar. Por esta razón, Rorty asume la filosofía del lenguaje de Davidson, con el propósito de esquivar las viejas cuestiones tradicionales de la filosofía, planteadas por la filosofía del lenguaje en la actualidad. El neopragmatismo se hace cargo del análisis de Davidson, ya que la concepción davidsoniana de la verdad y del aprendizaje del lenguaje rompen completamente con la noción del lenguaje como algo que puede mantener una relación de adecuación con el mundo. Las formulaciones de Davidson, concluye Rorty, prescinden de la imagen tradicional del lenguaje como un medio de representación o de expresión, para dejar a un lado la idea de que tanto el yo como la realidad poseen «una naturaleza intrínseca, una naturaleza que está ahí afuera a la espera de que se la conozca».[520]

Rorty está convencido de que bajo la perspectiva de Davidson —en lo que se acerca a Wittgenstein— el lenguaje puede ser entendido como una herramienta. Rorty plantea dudas acerca de la entidad misma del lenguaje y de la presuposición de que éste tiene una tarea de expresión o representación de algo no-humano. A través de lo que Davidson denomina «teoría momentánea» de los sonidos y de la conducta de los seres humanos, el neopragmatista socava el fundamento de la idea del lenguaje como entidad. Esta teoría es «momentánea» en el sentido de que, para entender el lenguaje y la conducta del otro, deberíamos incluir una serie de conjeturas acerca de lo que el otro hará en cada circunstancia. Rorty, por medio de un

ejemplo, dice que llegamos a hablar el mismo lenguaje de un nativo de una cultura exótica si «sus conjeturas [las del nativo] de lo que me dispongo a hacer a continuación, incluyendo en ello los sonidos que voy a producir a continuación, y mis propias expectativas acerca de lo que haré o diré en determinadas circunstancias, llegan más o menos a coincidir».[521] El lenguaje es considerado, por tanto, como el instrumento que permite emparejar las marcas y sonidos que producimos para predecir y controlar la conducta. Según Rorty, la propuesta de Davidson, a propósito de los lenguajes, se aproxima a una postura conductista, ya que el uso de un instrumento como el lenguaje nos permite responder ante cualquier situación y según nuestros propósitos. El lenguaje es como un instrumento apto para relacionarnos con el mundo de manera eficaz.[522]

El propósito de Rorty, a través de la concepción davidsoniana del lenguaje, no es otro sino mostrar que «nuestro lenguaje» —el de la ciencia y la cultura del siglo xx— es fruto de una serie de contingencias. Como dice Rorty, «nuestro lenguaje y nuestra cultura no son sino una contingencia, resultado de miles de pequeñas mutaciones que hallaron un casillero (mientras que muchísimas otras no hallaron ninguno)».[523] Decir que el lenguaje de la Europa del siglo xx es contingente significa que las teorías y las descripciones que hacemos en la ciencia, filosofía, literatura, etc., son opcionales y que ninguna de ellas refleja la realidad, la naturaleza intrínseca de las cosas, como lo opuesto a la apariencia o a los rasgos accidentales de las cosas. Por esta razón, Rorty sostiene que el uso metafórico que san Pablo hace de agapé, o el uso metafórico de Newton hace de gravitas, fueron resultado de «rayos cósmicos que incidieron en la fina estructura de algunas neuronas fundamentales de sus respectivos cerebros», o más plausiblemente, resultado de algún episodio singular de su infancia, o sea, «ciertos retorcimientos obsesivos que dejaron en esos cerebros traumas idiosincrásicos».[524]

La idea del lenguaje como un juego o como una herramienta, según el neopragmatismo, sintoniza con la definición nietzscheana de verdad como «un móvil ejército de metáforas». Esta conexión rechaza la distinción entre uso literal y metafórico del lenguaje, ya que «tener un significado es tener un lugar en un juego del lenguaje».[525] Para Rorty, los lenguajes pasan de tener un uso

inhabitual a tener otro habitual: «La historia nietzscheana de la cultura, y la filosofía davidsoniana del lenguaje, conciben el lenguaje tal y como nosotros vemos ahora la evolución: como algo compuesto por nuevas formas de vida que constantemente eliminan a las formas antiguas, y no para cumplir un propósito más elevado, sino ciegamente».[526] El lenguaje, desde esta perspectiva, no es más que una herramienta que funciona para ciertos propósitos. El lenguaje de Galileo sustituyó al de Aristóteles, concluye Rorty, no porque el primero reflejara la verdadera naturaleza de la realidad, sino porque el segundo funciona mejor que la herramienta precedente.

Lo relevante y realmente interesante de este tratamiento del lenguaje es que Davidson le ofrece a Rorty la posibilidad de «deshacerse de la imagen filosófica tradicional del ser humano».[527] Es cierto que el neopragmatismo de Rorty no puede admitir que la concepción davidsoniana del lenguaje le sirve como propósito elevado para describir la verdadera naturaleza del lenguaje. Sin embargo, y como dice claramente Rorty en este mismo lugar: «Excluir la idea del lenguaje como representación y ser enteramente wittgensteniano en el enfoque del lenguaje, equivaldría a desdivinizar el mundo. […] Pues en la medida en que pensemos que "el mundo" designa algo que debemos respetar y con lo que nos hemos de enfrentar, algo semejante a una persona, en tanto tiene de sí mismo una descripción preferida, insistiremos en que toda explicación filosófica de la verdad retiene la "intuición" de que el mundo está "ahí afuera"».[528]

Desde este punto de vista, la contingencia del lenguaje se configura como piedra angular de la utopía liberal de Rorty. A pesar de que Rorty no pretende ofrecer los fundamentos nuevos para esta alternativa nueva y original, el neopragmatista está afirmando de modo explícito que «excluir la idea del lenguaje como representación y ser enteramente wittgensteniano en el enfoque del lenguaje», equivale a desdivinizar el mundo. Este es el primero de los reconocimientos de los que se carece, si se quiere aceptar una utopía, en la cual, «el ironismo, en el sentido pertinente del término, sea universal». Este reconocimiento supone la aceptación o la asimilación de la contingencia del lenguaje, que, como se ha visto, se desarrolla en el primer capítulo de la primera parte de

Contingencia, ironía y solidaridad.

La contingencia del lenguaje es causa de la utopía liberal. ¿En qué sentido? El lenguaje se configura como la causa primera de la realidad, pues es la causa primera que permite acceder a cualquier tipo de realidad: «Ser que puede ser comprendido es lenguaje».[529] Es el lenguaje, a partir de sus descripciones, el que hace posible la aprehensión de la realidad misma. Esta es la consecuencia directa del giro lingüístico que el neopragmatismo asume desde el principio. Ahora bien, el lenguaje es, como hemos visto, un instrumento o una herramienta, que se compone de «marcas y ruidos». Esta concepción del lenguaje, que deriva del Wittgenstein de las Investigaciones filosóficas, asume que el lenguaje son filas de notas y ruidos utilizadas por los seres humanos en el desarrollo y prosecución de prácticas sociales.[530] Así pues, el lenguaje no es el conjunto de signos de las afecciones del alma, como por ejemplo en Aristóteles, sino son simplemente algo material: las marcas de tinta en el papel y los ruidos que salen pronunciados por la boca. Además, el lenguaje es lo primero que explica y hace posible la experiencia del mundo externo también material y, por consiguiente, se constituye como la causa primera que hace posible el neopragmatismo, desde el punto de vista de la materialidad.

La contingencia del lenguaje es el principio de la realidad del ironista liberal, es decir, aquello sin lo cual no es posible que se de esa realidad. Por decirlo de otro modo, la contingencia del lenguaje es la condición del ironismo, en el sentido de que la contingencia del lenguaje proporciona la condicio, la condición de posibilidad de la utopía liberal; es la que permite que la utopía liberal se realice. Pero, la contingencia del lenguaje es también el fundamento, aquello que funda, que origina la utopía liberal del ironista liberal.

Por lo demás, esta causa o condición de posibilidad que Rorty ofrece para que se de la utopía liberal es primera, en el orden ontológico, o última, en el orden gnoseológico. La contingencia del lenguaje es causa primera, en el sentido de que para Rorty ésta se erige como la explicación originaria, la más básica. Se dice que la contingencia del lenguaje es primera, en la medida en que es la primera que él ofrece y, después de ésta, o bien no existe ninguna anterior o bien no se puede conocer otra anterior. Por lo menos,

Rorty no ofrece ninguna anterior. Por esta razón, decimos que la contingencia del lenguaje es la causa primera de la utopía liberal, porque precede a todo lo demás. La contingencia del lenguaje es causa y causa primera, porque no está a su vez causada por otra, no depende de otra causa. La contingencia del lenguaje es una causa primera, finalmente, porque en la propuesta neopragmatista no se puede ir más allá de esta causa; no existe nada más, o, al menos, no hay nada más que decir ni conocer. Si Rorty negara esto y dijera que sí hay alguna otra causa o que sí se puede conocer algo más, estaría confirmando que existe una causa ulterior y, en ese caso, se podría afirmar que todavía existe un discurso último que ofrece las causas últimas de la realidad.

Es cierto que Rorty no defiende que su neopragmatismo pretenda presentar la concepción davidsoniana del lenguaje como causa primera de la realidad del ironista liberal, pero sí dice qué es lo que es preciso reconocer o asumir para poder instaurar una utopía ironista liberal, esto es, «un reconocimiento del que aún se carece». Así pues, lo que hace falta para introducir la cultura ironista liberal se constituye, necesariamente, como lo primero, la primera explicación que él ofrece, su primer discurso. Este argumento se puede resumir diciendo que la contingencia del lenguaje es causa, o principio, o condición, o fundamento primero, porque, aún cuando Rorty diga que ésta no es primera, por ser la única, se constituye necesariamente como la primera.

La contingencia del yo como primera causa formal

Richard Rorty, en el capítulo segundo «La contingencia del yo» de Contingencia, ironía y solidaridad, señala que a partir de Nietzsche, los filósofos relevantes de nuestro siglo han seguido la dirección de los poetas románticos mediante una ruptura con Platón. Esta ruptura ha sido posible mediante el reconocimiento de la contingencia. De forma general, Rorty dice que los filósofos postnietzscheanos han procurado desligarse del esfuerzo por alcanzar la universalidad, insistiendo en «la pura contingencia de la existencia individual». Con estas palabras, Rorty está contraponiendo las tesis del filósofo prenietzscheano, que intenta encontrar esa marca «necesaria, esencial, final, constitutiva del ser humano», a la tesis del filósofo postnietzscheano —cuyo paradigma es el poeta—, que considera que «las contingencias particulares de las vidas individuales carecen de importancia.[531]

Ya hemos visto cómo el panrelacionismo introduce una nueva manera para concebir la realidad en cuanto tal. En «La contingencia del yo», Rorty se interesa sobre un tipo particular de ser: la existencia del yo. Frente a la imagen tradicional de un yo esencial, Rorty pretende mostrar el carácter efímero y contingente de la propia conciencia humana, a través de la psicología moral de Freud. El psicoanálisis de Freud es utilizado por Rorty para exponer uno de esos reconocimientos que deben asumirse si se pretende instaurar una utopía liberal: la contingencia del yo.[532]

Para el neopragmatista, el reconocimiento de la contingencia del lenguaje nos lleva a reconocer la contingencia de la conciencia y una apropiación de ésta nos permitirá vernos a nosotros mismos como lo que queremos ser en vez de como lo que realmente somos. Este es, precisamente, el papel de Freud en nuestra cultura: «El moralista que contribuyó a desdivinizar el yo haciendo remontar la conciencia a sus orígenes, situados en las contingencias de nuestra educación».[533] Rorty recoge el legado freudiano para sostener que en el origen de la conciencia hay simplemente contingencias de

nuestra educación, es decir, nuestro yo es fruto de la contingencia y del azar. Por eso, Rorty dice en otro lugar que el psicoanálisis de Freud ha mostrado que «el yo no es ni siquiera dueño de su propia casa».[534]

Freud, continua narrando Rorty, ayuda en la cultura contemporánea a acabar con una posible divinización del yo, desuniversalizando el sentido moral del yo. Rorty recuerda que Kant creyó encontrar el carácter incondicionado del yo moral, la ley moral común a todos los hombres, es decir, «la conciencia moral común», independiente del tiempo, del azar o de cualquier creación nuestra. Sobre el trasfondo de la noción kantiana de conciencia divinizada del yo, Rorty recoge el análisis de Freud, pues «nos permite ver la conciencia moral como algo históricamente condicionado, como producto tanto del tiempo y del azar como de la conciencia política o estética».[535] A través de Freud entendemos que todo lo relativo a nuestro yo es azar, desde el mismo origen del encuentro entre el espermatozoide con el óvulo, nos dice el neopragmatista.

Rorty admite que Freud inserta en el sentido común de la cultura contemporánea la idea de que cada ser humano es un experimento, que no obedece a causas fijas y estables. El estudio de determinados estados que padece el yo, como el remordimiento, el sentimiento de la culpa o de la compasión, nos permite entender el complejo de la conciencia humana como algo que se puede encauzar de modos muy diversos. Tal y como lo entiende Rorty, «lo que es nuevo en Freud son los detalles que nos da acerca del carácter de las cosas que intervienen en la formación de la conciencia, su explicación de por qué ciertas situaciones y ciertas personas concretas producen una culpa insoportable, intensa ansiedad o vehemente enojo».[536]

Lo más destacable del freudismo para la utopía del liberal ironista es que permite entender los fenómenos de la conciencia, de manera diversa a como lo ha hecho la tradición. Así pues, frente a la concepción tradicional que insiste en un núcleo esencial del yo que todos los seres humanos compartimos, la psicología moral de Freud ha puesto de manifiesto que el yo se da en formas muy específicas, acorde a situaciones muy variadas y según determinadas circunstancias. Rorty cree que los términos utilizados por Freud para explicar la conciencia como pueden ser la obsesión, la neurosis

o la paranoia, son muy específicos y diferentes para cada individuo. Frente a la consideración de los vicios y de las virtudes de los griegos y de los cristianos, que tratan de englobar y universalizar el carácter esencial del yo frente a lo periférico y lo accidental, el neopragmatismo defiende la concepción freudiana de la conciencia, bajo las categorías del detalle y de lo multiforme. Mientras que Platón y Kant oponían en el ser humano una parte común y universal (la razón) y una contingente y particular según la persona individual (la sensación y los deseos), Freud pone de manifiesto «la extraordinaria complejidad, la sutileza y la inventiva de nuestras estrategias inconscientes».[537] Así como para la filosofía tradicional, concluye Rorty, el ser moral ha de estar determinado por la colocación de las acciones particulares bajo principios generales, Freud está convencido de que tenemos que retornar a lo particular y a lo singular, en vez de vivir en conformidad con pautas universales.[538]

La psicología moral de Freud permite que, en la utopía liberal, no se vea al ser humano en posesión de una facultad central, de un yo central. Según Rorty, Freud describe al hombre como un ser en el que ya no habita una facultad central, sea la razón (para los platónicos y kantianos), o la voluntad (para los románticos y los nietzscheanos). Freud evita la tendencia del metafísico de plantarse preguntas del tipo: ¿qué soy yo realmente?, ¿cuál es mi verdadera identidad? o ¿qué me es esencial?, pues el psicoanálisis «se toma en serio el perspectivismo y el pragmatismo nietzscheano».[539] La explicación freudiana de la conciencia humana es útil para proporcionar un léxico radicalmente diferente al de Platón, ya que no espera hallar una naturaleza intrínseca del hombre. Según Rorty, Freud ha hecho posible que no tengamos la necesidad de elegir entre si lo constitutivo del ser humano (lo que lo define por encima de todo) es su «ser racional» o su «ser voluntad». La perspectiva de Freud permite entender las capacidades del ser humano como formas de adaptación entre otras muchas, como estrategias para hacer frente a las contingencias. Freud no ve la necesidad de erigir una teoría de la naturaleza del hombre, añade Rorty, porque no hay un ser humano paradigmático, porque la humanidad no es vista como una especie natural con una naturaleza intrínseca.[540]

Según Rorty, la vía que permite romper con el platonismo residual y

con el platonismo invertido de Nietzsche se basa en la forma en que Freud otorga autoridad a toda una red compleja de contingencias históricas para definir la identidad de un ser humano. Por esta razón, el neopragmatista está de acuerdo en que «todo, desde el sonido de una palabra hasta el contacto con una piel, pasando por el color de las hojas, puede servir, según muestra Freud, para dramatizar o cristalizar el sentimiento que un ser humano tiene de su propia identidad».[541] Esta es la estrategia que permite desdivinizar al yo y que consiste en lo siguiente: «En colocar un tejido de relaciones contingentes, una trama que se dilata hacia atrás y hacia adelante a través del pasado y del futuro, en lugar de una substancia formada, unificada, presente, completa en sí misma, de una cosa que puede ser vista constante y totalmente».[542] Entender y aceptar la formación de la conciencia bajo el freudismo implica una apropiación de la misma contingencia. Eludir el intento de la filosofía tradicional para contemplar la vida como algo firme y en su conjunto, necesita que el yo asuma la contingencia en la configuración de su misma conciencia. Rorty lo entiende así y por eso sostiene que no hay creencias y deseos universalmente compartidos, o sea, «creencias y deseos que nos pertenezcan qua seres humanos y que nos unan a nuestros semejantes simplemente como seres humanos».[543]

El intento de Freud, junto al de Nietzsche, se une a la empresa común que comparten los filósofos del siglo xx —especialmente Wittgenstein y Heidegger— para romper con Platón, concibiendo la libertad como el reconocimiento de la contingencia. Estos filósofos pretenden mostrar, a través de sus textos filosóficos, la universalidad y necesidad de lo individual y lo contingente. En este caso, las contingencias particulares de las vidas individuales y particulares nos ayudarán a comprender y entender al ser humano de una forma nueva. Cierto es que con ello no se pretende reemplazar a los demás léxicos, pretendiendo representar la realidad, pero la meta del ironismo se alcanza «en la medida en que tanto el mundo como el yo han sido desdivinizados».[544] Y decir que ambos son desdivinizados significa que ni uno ni el otro nos habla, es decir, que ninguno tiene un lenguaje propio, una esencia propia.

El neopragmatismo de Rorty se acoge a Freud, porque éste último hace posible, en definitiva, la utopía del ironista liberal. Freud,

explica Rorty, ha tratado la conciencia como un ejemplo de re-apropiación de los fenómenos que la conforman. Todos los mecanismos de formación de la conciencia son vistos como registros contingentes, pues vienen determinados por circunstancias históricas azarosas. Rorty, a través de Freud, ve la vida humana como una creación nueva y continua de nosotros mismos, y no se detiene en las descripciones fijas y perdurables del yo. Esto es, precisamente, el nuevo léxico, es decir, el léxico que instaura el ironista liberal: «La manera en que Freud, al ayudarnos a concebirnos como agregados descentrados y aleatorios de necesidades contingentes e idiosincrásicas en vez de cómo ejemplificaciones más o menos adecuadas de una esencia humana común, abrió nuevas posibilidades». Esta es la condición para ser cada vez «más irónicos, lúdicos, libres e inventivos [...] factor importante de nuestra capacidad de sacudirnos la idea de que tenemos un verdadero sí mismo, que comparten todos los demás seres humanos».[545]

La contingencia del yo está definiendo la primera causa formal del neopragmatismo, en el sentido en que permite entender lo que es el yo, es decir, la manera en que se estructura, se configura o se conforma (forma) el ser humano. A pesar de que Rorty no pretende ofrecer los fundamentos nuevos para esta alternativa nueva y original, el neopragmatista afirma que para que la utopía liberal se plasme de forma concreta es preciso un reconocimiento: la contingencia del yo. Esta característica define al ciudadano que es apto para residir en la utopía liberal del ironismo.

Entender que el yo no tiene una esencia, sino que es fruto de una serie de contingencias, es la causa, el principio, la condición o el fundamento primero de la utopía del ironismo. Rorty está señalando la causa primera de la utopía liberal, porque la contingencia del yo es la condición de posibilidad, aquello que funda u origina la utopía, en la que el ironismo es universal. La contingencia del yo es causa primera, porque se establece como lo primero y es el punto más alejado que da razón y explica qué o cómo es el yo. Es cierto que Rorty tampoco dice en este lugar que su neopragmatismo pretenda presentar la primera causa formal del yo o de la realidad, pero sí dice que el individuo se configura sin ninguna estructura fija y predeterminada. El yo se constituye, desde el punto de vista de su

forma, sin esencia, o mejor aún, pura contingencia. Además, el reconocimiento de la contingencia del yo es la base para implantar una versión alternativa más brillante y mejor. Como ha dicho el neopragmatista: «El resultado ha sido borrar la imagen del yo común a la metafísica griega, la teología cristiana y el racionalismo de la Ilustración: la imagen de un centro natural ahistórico, el locus de la dignidad humana, rodeado de una periferia fortuita y accidental».[546] Esta contingencia del yo, define, de forma diversa, pero sigue describiendo la forma del yo: el yo es contingencia.

La absolutización del «nosotros» como primera causa eficiente

En la caracterización que Rorty reconoce como genuina de su pragmatismo, que lo excluye del pragmatismo de Peirce y que marca las diferencias con el de James y Dewey, dice lo siguiente: «Aceptar la contingencia de los puntos de partida significa aceptar como única guía el legado de nuestros prójimos y nuestra conversación con ellos».[547] Esta idea ha sido reconocida por Bernstein como el tema dominante que emerge, una y otra vez, de los escritos de Rorty y que puede ser resumida en los siguientes términos: no hay nada en lo que nos podamos apoyar, salvo en nuestros congéneres.[548] No hay ningún tipo de autoridad externa a la que podamos apelar, sea ésta llamada Dios, Verdad o Realidad, pues, como ha señalado Rorty: «Nosotros somos responsables solamente ante aquellos que nos responden —sólo hacia participantes en la conversación—. No somos responsables ante los átomos o Dios, a menos que éstos empiecen a conversar con nosotros».[549]

El neopragmatismo de Richard Rorty asume, desde el primer instante, una centralidad del sujeto humano, como único y primer motor de acción para la utopía liberal. Esta centralidad del sujeto humano es fácilmente percibida en la posición neopragmatista del epistemological behaviourism, concerniente al conocimiento: «Nuestra certeza [dice Rorty] será cuestión de conversación, y no de interacción con la realidad no humana. De esta manera no veremos una diferencia de clase entre verdades “necesarias” y “contingentes”. Todo lo más, veremos diferencias en el grado de facilidad con que se pueden poner objeciones a nuestras creencias».[550] Así pues, es la acción del sujeto humano, en conversación con el resto de seres humanos la que determina la realidad y la verdad en el ámbito del conocimiento. Esta forma de entender la verdad y el conocimiento ha sido englobada bajo el título de epistemological behaviourism, que consiste en «explicar la racionalidad y la autoridad epistemológica por referencia a lo que la sociedad nos permite decir, y no lo segundo por lo primero».[551]

En último término, es la sociedad, es decir, lo que otros seres humanos nos permiten decir, lo que determina el inicio y el límite de nuestra actividad. Jürgen Habermas ha caracterizado la centralidad del sujeto humano en la filosofía de Rorty como el verdadero y auténtico «giro pragmático», pues, «la autoridad epistémica de la primera persona del singular, que examina su yo interno, es desplazada por la primera persona del plural, por el "nosotros" de una comunidad de comunicación ante la cual justifica sus opiniones».[552]

La centralidad del sujeto humano en su relación con el resto de seres humanos es también la condición de posibilidad de la cultura post-metafísica que el ironista profesa. En esta cultura post-metafísica, como es sabido, «hombres y mujeres se sentirían abandonados a sí mismos, como seres meramente finitos, sin vínculo alguno con el Más Allá».[553] Es el sujeto humano finito y temporal el que ocupa el lugar más alejado al que se puede invocar, ya que, como ha dicho Rorty, no existe vínculo alguno con el Más Allá. En esta cultura secularizada, el hombre de la utopía liberal asume que ya no es preciso humillarse ante una autoridad no-humana, ante el «Otro no-humano», pues, el estado maduro de la humanidad post-metafísica se manifiesta en que la única autoridad que se requiere es la autoridad del consenso humano, del «nosotros». Esto es expresión de la absolutización del yo, del yo que quiere serlo todo y tomarlo todo para sí. El yo absoluto, que no depende de nada, excepto de otros seres humanos finitos y temporales, parece poseer realmente, en definitiva, la libertad.

Rorty nos dice que la cultura post-Filosófica y post-metafísica se ubica en el ámbito de los sofistas, un espacio sociocultural que se sustrae de Platón y su invención del «pensamiento filosófico». Los sofistas profesaron un profundo humanismo en el sentido de que su pensamiento se centra sobre el hombre mismo, que trata de dar respuestas, desde sí mismo, sin transcender los límites de lo que es humano. En este sentido, el pensamiento humanístico es la auto-cultivación del hombre y de toda la humanidad.[554]

Los sofistas presentan un programa nuevo, que pretende desviar el debate de los filósofos naturalistas desde Anaximandro hasta Demócrito. Las explicaciones basadas en primeros principios de

carácter material y mecánicos de los llamados filósofos presocráticos fueron desplazados por el auge de la sofistería, considerando que las teorías sobre la naturaleza no satisfacían las exigencias de la experiencia cotidiana y, por lo tanto, eran inútiles para ordenar y mejorar nuestras vidas prácticas. Como ha señalado el autor de un importante texto sobre los sofistas y el humanismo, del que Rorty se siente deudor, los sofistas defendieron que el hombre debía abandonar toda especulación acerca de la última naturaleza del universo físico y, consagrando su atención al mundo de su experiencia humana, relativa y condicionada, llevarían a cabo un programa a partir del hombre de aquí y ahora.[555]

La centralidad del sujeto humano en relación con los demás seres humanos finitos y temporales ha sido reconocida por el todavía cardenal Joseph Ratzinger como una «dictadura del relativismo», en su homilía durante la eucaristía celebrada, previa al cónclave, el 18 de abril de 2005. Allí el purpurado alemán decía lo siguiente: «Tener una fe clara, según el Credo de la Iglesia, es etiquetado con frecuencia como fundamentalismo. Mientras que el relativismo, es decir, el dejarse zarandear por cualquier viento de doctrina, parece ser la única actitud que está de moda. Se va constituyendo una dictadura del relativismo que no reconoce nada como definitivo y que sólo deja como última medida al propio yo y sus ganas».[556]

Este diagnóstico sobre el tiempo presente ha sido defendido y corroborado por Rorty en un texto que escribió en los últimos años de su vida y dice así: «Aquella costumbre, que con desconsuelo el papa define como relativista, de dejarse llevar de un sitio al otro como por obra del viento es en cambio considerada por filósofos como yo la apertura a nuevas posibilidades, la disponibilidad para tomar en consideración todas las sugerencias acerca de aquello que podría aumentar la felicidad humana. Creemos que estar abiertos a un cambio de doctrina es el único modo de evitar los males del pasado».[557]

El neopragmatismo de Richard Rorty tiene como causa primera eficiente al género humano, ya que nunca habrá una verdad más grande que el «nosotros». En este sentido, la utopía del ironista liberal considera que el motor que pone en movimiento el poema visionario de la cultura post-metafísica es el sujeto humano, que

lleva a cabo un proyecto común con los demás seres humanos a escala planetaria. Esta es la causa o condición de posibilidad de la nueva visión del mundo, o sea, de la utopía en la cual el ironismo, en el sentido pertinente del término, es universal.[558]

La libertad y la democracia como primera causa final

Richard Rorty ha decidido suprimir las distinciones de la metafísica tradicional por otro tipo de distinción. Rorty propone que se «abandone la distinción apariencia-realidad en favor de una distinción entre maneras de hablar menos útiles y más útiles».[559] Y si se le pregunta: ¿útiles para qué? El neopragmatista respondería diciendo que «útiles para crear un futuro mejor». Cuando se les pregunta a los pragmatistas ¿mejor según qué criterio?, éstos dicen algo vago como «mejor en el sentido de contener más de lo que nosotros consideramos bueno y menos de lo que consideramos malo». Y, cuando le preguntamos a Rorty, ¿qué consideráis los pragmatistas lo que es bueno?, el neopragmatista responde que «la variedad y la libertad».[560] La democracia se presenta, según Dewey, como la nueva metafísica, es decir, la metafísica de la relación del hombre y de su experiencia en la naturaleza. Rorty defiende la sociedad democrática liberal, pero prefiere no hablar de metafísica de la democracia. Sin embargo, ambos coinciden en que la variedad, la libertad y el crecimiento (growth) es, en sí mismo, el único fin de la utopía liberal.[561]

En el ensayo «La contingencia de la comunidad liberal» de Contingencia, ironía y solidaridad, Rorty establece el léxico apropiado para la preservación de las sociedades democráticas, que constituyen la meta de la utopía liberal. La contingencia del lenguaje y el énfasis en la afirmación freudiana de que el yo es fruto de complejos procesos que se dan circunstancialmente, permite redescribir y entender la democracia (o la comunidad liberal) de forma distinta a como lo hizo la Ilustración. Una vez más, Rorty considera que la concepción davidsoniana del lenguaje y la concepción freudiana de la conciencia y del yo no quiere ser una fundamentación filosófica de la democracia. Más bien, el pensador norteamericano quiere mostrar cómo el léxico derivado de Davidson-Wittgenstein en relación a la concepción del lenguaje, y Nietzsche-Freud respecto a la conciencia y al yo, permiten redescribir las prácticas y metas de la democracia o de la

comunidad liberal de manera no racionalista y no universalista.[562]

La diferencia entre la búsqueda de una fundamentación filosófica y el intento de la redescripción de la democracia es lo que distingue la cultura del liberalismo, que el neopragmatismo profesa, y otras formas de vida cultural más antiguas.[563] La forma ideal del liberalismo es, para Rorty, una cultura en la que los miembros de una sociedad liberal hacen suyo el lema de «la libertad como reconocimiento de la contingencia».[564] La sociedad idealmente liberal quiere que sus ideales sean alcanzados por medio de la persuasión antes que por la fuerza, por la reforma antes que por la revolución, en un enfrentamiento libre y abierto de prácticas con otras sugerencias nuevas. Esto quiere decir que el fin o el propósito de la societas no es otro que la libertad. La libertad es entendida en sentido negativo, esto es, en «dejarle a uno en paz».[565] Según Rorty: «Para la idea de una sociedad liberal es fundamental que, con respecto a las palabras en tanto opuestas a los hechos, a la persuasión en tanto opuesta a la fuerza, todo vale. […] una sociedad liberal es aquella que se limita a llamar "verdad" al resultado de los combates así, sea cual fuere ese resultado».[566]

La libertad como reconocimiento de la contingencia es, de hecho, la virtud del ironista liberal. Rorty sostiene que «ese reconocimiento es la principal virtud de los miembros de una sociedad liberal, y que la cultura de esa sociedad debiera tener como objetivo curarnos de nuestra "profunda necesidad metafísica"».[567] Por tanto, la libertad, entendida como reconocimiento de la contingencia, se erige en el neopragmatismo como el objetivo último, como la finalidad, y, al mismo tiempo, nos libera de la metafísica. Es decir, esta finalidad se constituye para el neopragmatismo como condición primera de posibilidad de la utopía liberal en cuanto al fin que se quiere establecer. Este fin es la libertad, entendida como maximización del ámbito de la posibilidad.[568]

Rorty habla, curiosamente, de «fundamento de la democracia» cuando dice, precisamente, que una sociedad democrática sólo puede avanzar cuando elimina la idea de que tiene fundamentos filosóficos adecuados. «De acuerdo con este punto de vista, [dice Rorty] el fundamento más adecuado de una democracia liberal es la convicción de sus ciudadanos de que las cosas irán mejor para todos

si se da oído a toda metáfora nueva, si ninguna creencia o deseo se considera tan sagrado que se rechace automáticamente una metáfora que la ponga en peligro».[569] Pero si esto es cierto, entonces, Rorty está admitiendo un fundamento. Según esto, el fundamento de la democracia liberal, es decir, aquello que funda y origina la democracia liberal es la posibilidad de escuchar a toda metáfora. Esta metáfora, a su vez, deberá de convertirse en una metáfora muerta, cuando los ciudadanos lo consideren oportuno, pues para el neopragmatismo, la imaginación y la creatividad en el mundo de la posibilidad prevalece sobre la verdad y sobre la razón.[570]

La finalidad de la democracia en la utopía liberal consiste en albergar la libertad. Esta libertad supone la aceptación de que cualquier deseo tiene derecho a hacerse realidad, a condición de que no interfiera con la concreción de otros deseos. Por esta razón, la acción democrática supone una variedad de prácticas y movimientos pragmáticos que permiten a los ciudadanos la maximización del ámbito de la posibilidad. Con esta propuesta, Rorty está indicando cuál es la única finalidad de su utopía liberal, ofreciendo una visión de la sociedad como alternativa a la gran tradición filosófica occidental. El fin último de la sociedad liberal es cuidar de la libertad, ya que la democracia tiene prioridad sobre la filosofía y sobre la verdad. Esta idea es alabada por el mismo Rorty, configurándose con el célebre lema neopragmatista, que reza así: «Si cuidamos la libertad, la verdad se cuidará a sí misma. […] Si cuidamos la libertad, obtenemos de regalo la verdad».[571]

Consideraciones finales

El propósito de este libro ha consistido en exponer una de las maneras en que la filosofía contemporánea está reformulando y orientando la actividad filosófica que se inició en la Antigüedad, a partir del celebérrimo exordio de la Metafísica de Aristóteles: «Todos los hombres desean por naturaleza saber».[572] Aquí nos hemos centrado en el pensamiento del autor norteamericano Richard Rorty, pues su influencia, no sólo en el campo de la filosofía, sino en otros muchos ámbitos de la cultura, es tan notoria que ha llegado a convertirse en uno de los personajes más leídos, estudiados y citados en los últimos años. Pero además, consideramos que un análisis exhaustivo del pensamiento de Rorty nos ayuda a entender el tiempo presente.

El contexto de esta exposición se ubica en lo que algunos autores han denominado como la época de la posmodernidad. En líneas generales, se ha establecido que la filosofía en la posmodernidad ha intentado situarse más allá del logos, con la esperanza de ofrecer un panorama cultural que se aleje de las categorías y conceptos que han sido configurados a los largo de la tradición filosófica de Occidente. Este ha sido el caso del neopragmatismo de Richard Rorty, que, con la herencia del pragmatismo clásico norteamericano y con el análisis desconstruccionista de la filosofía analítica del siglo xx, ha intentado arrinconar en el olvido la tradición filosófica con la esperanza de ofrecernos un panorama cultural nuevo, mejor y más brillante que el anterior. Se ha establecido esta transición en los siguientes puntos.

1. La epistemología en el neopragmatismo de Rorty. Para Rorty, la filosofía occidental, erigida sobre el supuesto de que es posible conocer la Verdad (objeto de preguntas últimas), ha agotado todas sus posibilidades. Las causas de este fin de la filosofía residirían en la total imposibilidad de seguir explotando, por un lado, la idea filosófica de la verdad como correspondencia entre pensamiento (o lenguaje) y realidad y, por otro, la del conocimiento como representación precisa de

los objetos del mundo externo. Rorty ha considerado que estas nociones fueron forjadas por Platón y Aristóteles, pero han sido reelaboradas con las teorías «correspondentistas» de la filosofía analítica en el siglo xx.

Rorty critica la idea de correspondencia y de representación, indicando que la noción de mundo o de realidad que el realista sostiene es un cumplido que no dice nada. El filósofo norteamericano ha afirmado que el mundo entendido como Realidad en sí misma (algo totalmente independiente de nuestro conocimiento) se reduce a la causa inefable de nuestra sensibilidad, o bien es el nombre de algo que la investigación no tiene en cuenta. Además, Rorty ha intentado mostrar que el uso del lenguaje es el requisito previo para tener conciencia de la experiencia y que, por consiguiente, tanto la verdad como el conocimiento son una cuestión lingüística. En este sentido, las nociones de verdad como correspondencia entre pensamiento o lenguaje con la realidad y del conocimiento como representación exacta no pueden hacerse efectivas, porque el lenguaje penetra tan profundamente en lo que se llama realidad que la posibilidad de vernos a nosotros mismos como sus cartógrafos es una ilusión. La correspondencia entre palabras y hechos supondría que, de alguna manera, podríamos salirnos de nuestro lenguaje para poder verificar dicha correspondencia.

El neopragmatismo, en contraposición con la idea de confrontación entre pensamiento o lenguaje y realidad, ofrece una explicación antirrepresentacionista de la verdad y del conocimiento. De esta forma, Rorty establece los pilares de una cultura post-Filosófica, una cultura que se ríe de la imagen clásica del hombre. La propuesta post-Filosófica se despoja de la Filosofía (con mayúsculas), una disciplina especializada que, a juicio de Rorty, se pregunta por la naturaleza de ciertas nociones como la de verdad, para saber más sobre «La Verdad». El neopragmatismo trata la cuestión de la verdad y del conocimiento simplemente como el estudio de ciertas formas en que interactúan los seres humanos, sin un fundamento ontológico que implique una forma específicamente filosófica de describir a los seres humanos y a la realidad. En esta cultura, Rorty pretende entender la verdad y el conocimiento de forma pragmática, es decir, considerar sólo y exclusivamente las

relaciones de interés que mantienen entre sí los seres humanos temporales y finitos. Esta forma de entender la verdad y el conocimiento ha sido englobada bajo el título de «conductismo epistemológico» (epistemological behaviourism), que consiste en explicar la racionalidad y la autoridad epistemológica por referencia a lo que la sociedad nos permite decir, y no lo segundo por lo primero.

El epistemological behaviourism que Rorty profesa entiende que la verdad puede tener un uso como aval o de aprobación y apoyo, un uso precautorio o de advertencia (como cuando decimos que la creencia S está perfectamente justificada, pero quizás no es verdadera) y, por último, un uso desentrecomillador como cuando decimos: «la nieve es blanca» es verdadero si y sólo si la nieve es blanca. El neopragmatismo hace uso de la justificación en detrimento de la verdad, porque considera que, a la hora de establecer la verdad de una proposición, no disponemos de otro criterio que no sea el de la justificación de las creencias. Esta es la conclusión del «etnocentrismo» y sostiene que no puede decirse nada sobre la verdad o sobre la racionalidad, aparte de las descripciones de los procedimientos de justificación conocidos que una determinada sociedad utiliza en un determinado ámbito de indagación.

En relación con la propuesta gnoseológica del neopragmatismo, caracterizada como «hermenéutica», Rorty prefiere ver el conocimiento como una cuestión de conversación. El conocimiento se inserta de manera exclusiva en la conversación entre hablantes y no en la confrontación con la realidad. En este sentido, la hermenéutica ve la conversación como un terreno propicio con la esperanza de que se lleguen a acuerdos, contrastando las diversas maneras en las que los hablantes utilizan la realidad. Para ello, el neopragmatismo concibe el conocimiento no como una relación entre la mente y un objeto, sino como un instrumento o una herramienta para usar la realidad: el conocimiento es poder, un instrumento para habérselas con la realidad, dice literalmente Rorty. El giro crucial en el panorama epistemológico rortyano supone un cambio en el modo de concebir al sujeto cognoscente: una radical centralidad del sujeto cognoscente, que ya no tiene en cuenta la realidad. Es el sujeto —en diálogo con los demás— el que

afecta, determina y opera sobre la realidad.

En definitiva, la instauración de una cultura post-Filosófica debe reunir la característica fundamental de la «filosofía edificante» para alcanzar una auténtica liberación de la epistemología. La filosofía edificante asume el siguiente lema: «Decir cosas sin decir cómo son las cosas». Con esta idea, el neopragmatismo tiene la esperanza de que el vacío cultural dejado por el abandono de la epistemología no llegue a llenarse —que nuestra cultura sea una cultura en la que ya no se sienta la exigencia de constricción y confrontación.

2. ¿Superación de la epistemología? A raíz de la exposición de la epistemología en el neopragmatismo, se ha presentado el principio metodológico de la Modernidad, para entender mejor las motivaciones que han propiciado la cultura post-Filosófica de Rorty. En este apartado, se ha mostrado la cuestión del «problema crítico», que hace referencia al análisis crítico sobre las condiciones de posibilidad y los límites del conocimiento humano. El enfrentamiento entre realistas e idealistas se transformó en una discusión entre realistas y anti-realistas en el ámbito de la filosofía analítica del siglo xx, cuestionando la existencia e independencia de los objetos reales del mundo respecto a las creencias, prácticas lingüísticas o esquemas conceptuales. En este sentido, se ha concluido que el neopragmatismo de Rorty, entendido como una propuesta contra los falsos problemas creados a partir de la confrontación realismo/anti-realismo, es acertado y tiene sus razones. Ambas posiciones asumen presupuestos que escinden el panorama epistemológico en una dualidad insalvable entre el sujeto cognoscente y el objeto de conocimiento. La última consecuencia de la perspectiva moderna es un mundo escindido en, por un lado, un yo pensante encerrado en su subjetivismo y, del otro lado, un mundo objetivo totalmente independiente de nuestro conocimiento.

Una vez que se ha presentado la cuestión del problema crítico, se ha expuesto y analizado la definición «clásica» de verdad, forjada por los filósofos de la Antigüedad, Platón y Aristóteles. Hemos visto que esta noción filosófica de verdad está referida al pensamiento o, si se prefiere, al discurso asertivo o apofántico. Lo verdadero es una

cualidad, una característica o una propiedad que este determinado discurso puede o no puede tener. Así pues, se dice que el discurso es verdadero, cuando dice cómo son las cosas, y es falso si dice cosas diferentes de las que son, o sea, dice lo que no es, como si fuera. La noción «clásica» de verdad ha sido también reformulada por Tomás de Aquino mediante la famosa expresión adaequatio intellectus et rei.

Cuando hemos explicado la estructura relacional del discurso apofántico, necesaria para comprender la noción «clásica» de verdad, se han puesto de manifiesto las características del intelecto humano: intencionalidad y reflexividad. Con este análisis se ha especificado la operatividad de la noción «clásica» de verdad, admitiendo que el intelecto conoce o aprehende la realidad, conformándose a ella, ya que su propia naturaleza es intencional. Así como la percepción o conocimiento sensible asume —a través de los órganos sensoriales— la forma sensible de la cosa, de igual modo, el intelecto —el alma intelectiva— asume la forma inteligible de la cosa. Además, la reflexividad del logos apofántico posibilita la conciencia de la conformidad, ya que el intelecto es capaz de volver sobre sí mismo para verificar dicha conformidad con la realidad. Este conocimiento o esta conformidad a la realidad es posible, porque se parte del dato inmediato de la realidad de las cosas: res sunt. La realidad existente le sirve al sujeto para aseverar que la presencia del ente no es producto de su pensamiento, sino efecto de la consistencia ontológica de la realidad, es decir, de lo que existe: del ente. La aprehensión del ente comienza con la percepción y, a través de ella, el intelecto permanece constantemente en contacto directo con la realidad de las cosas concretas.

A raíz de esta exposición, se ha analizado críticamente la cultura post-Filosófica de Rorty, examinando la consistencia del neopragmatismo, respecto a la verdad y al conocimiento.

Respecto a la verdad. Hemos visto que el desplazamiento que el neopragmatismo lleva a cabo, desde el abandono de la noción de verdad como correspondencia al uso neopragmatista de la verdad, no puede justificarse, cuando se demuestra que el uso que Rorty hace de la verdad se apoya en la noción «clásica» de verdad.

La concepción neopragmatista de la verdad, que sostiene que la

verdad es únicamente:

1. un uso como aval o de aprobación y apoyo;

2. un uso precautorio o de advertencia, como cuando decimos que la creencia S está perfectamente justificada, pero quizás no es verdadera;

3. un uso desentrecomillador como cuando decimos: «La nieve es blanca» es verdadero si y sólo si la nieve es blanca;

4. aquello cuya creencia resulta beneficiosa;

5. aquello que se reemplaza por la justificación

es inconsistente, pues esta misma concepción neopragmatista de la verdad, o mejor, el uso que Rorty hace del término verdadero se apoya en la noción «clásica» de verdad. Las tesis 1, 2, 3, 4 y 5 dicen cómo son las cosas (se conforman a la realidad). Y el juicio que asevera «cómo son las cosas» tiene la propiedad de ser verdadero.

Se ha podido concluir, en consecuencia, que el uso neopragmatista de la verdad es inconsistente, porque la misma concepción neopragmatista de la verdad está asumiendo y haciendo uso de la noción «clásica» de verdad.

Respecto al conocimiento. Aquí hemos visto que la tesis del conductismo epistemológico (epistemological behaviourism), que consiste en explicar la racionalidad y la autoridad epistemológica por referencia a lo que la sociedad nos permite decir, o sea, entender el conocimiento como una cuestión de conversación o práctica social, no puede hacerse efectiva porque el tratamiento neopragmatista del conocimiento exige un conocimiento, no sólo de los hablantes en la conversación, sino de la propia realidad.

Para demostrar esto, se ha explicado cómo se forman los conceptos en el entendimiento, a través de la relación entre pensamiento y realidad. Si se comprende la relación necesaria entre el intelecto y

la realidad cuando se da un determinado conocimiento, se puede entender el conocimiento en términos de «conformación» y no de «representación exacta» de la realidad. La disyuntiva no es considerar el conocimiento «como relación con proposiciones» o «como relaciones privilegiadas con los objetos de que tratan dichas proposiciones», como presenta Rorty. Los términos proposición y objeto de la proposición son coexistentes en el momento en el que se da conocimiento. El intelecto comprende la realidad porque es capaz de comprender la realidad, y la realidad es inteligible porque hay aspectos de la realidad que pueden ser entendidos. Es la realidad la que, a partir de su propia configuración, nos permite conceptualizarla y llegar a obtener conceptos, es decir, los elementos indivisibles que nos permiten hacer juicios. Ahora bien, sólo en base a esta dinámica entre intelecto y realidad, que permite que el sujeto humano pueda hacer juicios y describir la realidad, es posible empezar a dialogar con nuestros congéneres y establecer una conversación con ellos. La conversación entre hablantes, por tanto, exige una previa formación de conceptos (condición de posibilidad de la misma conversación) y éstos se forman a partir de una configuración «formal» de la realidad. Además, como ha indicado el propio Rorty, el mundo —a pesar de que no es el fundamento del conocimiento— es el referente de nuestro lenguaje y la causa de nuestro conocimiento. Pero si el mundo o la realidad es el referente y la causa de nuestro conocimiento, el paso de la epistemología a la hermenéutica no puede justificarse, pues hay que tener en cuenta no sólo a los hablantes, sino también a la realidad.

Como conclusión, se ha podido constatar que el tratamiento neopragmatista del conocimiento adolece de inconsistencia, porque está presuponiendo necesariamente una relación entre sujeto (intelecto) y realidad, a pesar de que el conductismo epistemológico exige una relación exclusiva entre proposiciones. El sujeto que participa en la conversación conoce a los hablantes y lo que ellos están diciendo, es decir, conoce la realidad y establece una relación entre su intelecto (a través del juicio) y la realidad. Pero además, y antes de que se establezca la conversación, el hablante ha conceptualizado la realidad, es decir, ha adquirido las ideas o conceptos, que son la condición de posibilidad para formular el juicio. De modo que, también en este caso, se está poniendo en relación los dos elementos básicos que intervienen en el

conocimiento, o sea, intelecto y realidad.

3. La metafísica en el neopragmatismo de Rorty. Se ha considerado también el papel que ha tenido la metafísica en la filosofía de Occidente, conforme a la lectura histórica de Rorty. La metafísica es entendida por el neopragmatista como la disciplina que intenta situarse en el «Más Allá», constituyendo una matriz a-histórica, transcultural del pensar, algo dentro de lo cual todo puede encajar, independientemente del tiempo y espacio en el que nos situamos. Para Rorty, la metafísica ha integrado el lema aristotélico de que «todos los hombres desean por naturaleza saber», apropiándose de la tesis platónica que dice que «el objeto de la investigación es entrar en contacto con algo como el Ser, el Bien, la Verdad o la Realidad —en definitiva, algo grande y poderoso que tenemos obligación de aprehender correctamente—». En realidad, la interpretación rortyana de la metafísica viene a coincidir con la lectura heideggeriana de la metafísica como ontoteología.

El neopragmatismo asume las principales críticas a la metafísica, que se han llevado a cabo en el ámbito de la filosofía continental del siglo xx. El objetivo de Rorty consiste en tomar distancias respecto a la tradición de la metafísica occidental y, así mismo, evitar caer en un confort metafísico. La figura que se opone al metafísico se reconoce en el neopragmatismo como el «ironista liberal». Éste se define como una persona que tiene dudas radicales y permanentes acerca del léxico último que utiliza, porque es consciente de que no se halla más cerca de la realidad que otros o que esté en contacto con un poder distinto de los demás. Rorty considera que Nietzsche, Heidegger y Derrida han sido paradigmas del ironista liberal, en la medida en que han respetado el historicismo y contingentismo, pero se han constituido finalmente como los últimos filósofos, cuando han aceptado que la filosofía y la metafísica termina con ellos y en ellos.

A continuación hemos visto cómo el neopragmatismo se ha comprometido con un proceso de secularización de la filosofía, en la dirección del historicismo radical del ironista liberal y de los poetas románticos. De esta manera, el neopragmatismo presenta los rasgos de una cultura post-metafísica, como una versión alternativa a la

filosofía que fundaron Platón y Aristóteles. Rorty presenta su versión como la voluntad de querer cambiar de tema, de encontrar nuevas formas de hablar que sean más interesantes y provechosas. La cultura post-metafísica se ha definido así: Una cultura poetizada o post-metafísica es una cultura en la que el imperativo compartido por la religión y la metafísica —el de encontrar una matriz ahistórica, transcultural del pensar, algo dentro de lo cual todo puede encajar, independiente del tiempo y espacio en los que nos situamos— se ha vuelto estéril y ha volado. Sería una cultura en la que los seres humanos serían concebidos como creadores de su propio mundo de la vida, no tanto como responsables frente a Dios o «la naturaleza de la realidad» que les dice de qué clase de realidad se trata.

La estrategia del neopragmatismo para no caer en un confort metafísico, e implantar así una cultura auténticamente post-metafísica, se articula en dos puntos fundamentales: uno es el abandono de la tradición metafísica, es decir, de la ambición de transcendencia; el otro es implantación de otro mundo intelectual, una nueva alternativa. La cultura post-metafísica de Rorty es un andamio del cual uno debe desprenderse tan pronto como se ha comprendido qué le ha conducido a la teorización. Esta idea hace referencia al principio anti-fundacionalista y anti-fundamentalista de la cultura post-metafísica, un principio necesario para evitar el consuelo metafísico. Este principio exige que el nuevo programa no se presenta jamás, como si proporcionase «los nuevos fundamentos filosóficos». Esta es la diferencia radical entre la cultura post-metafísica y la metafísica, entre lo nuevo y lo anterior.

Como se ha visto, el paradigma de la cultura post-metafísica de Richard Rorty se expresa a través del género de la novela, porque en ella no se ofrece un argumento en favor de lo nuevo. El paradigma contra el tratado ontoteológico se lleva a cabo a través de los ejemplos de Proust y Kundera, ya que ambos autores evitan el vocabulario de la metafísica. Los novelistas nos sitúan en un mundo en el que ya no es posible ningún tipo de anclaje o confort metafísico. Con ellos, Rorty establece los nuevos héroes de la cultura post-metafísica. Los poetas son los inventores de nuevas metáforas y vocabularios, que vienen a suplantar la creencia de que el metafísico es el protagonista cultural de nuestro tiempo.

4. ¿Olvido o sustitución de la metafísica clásica? A partir de la interpretación que hace Rorty de la metafísica, se ha presentado brevemente eso que ha pasado a llamarse como metafísica. Hemos visto que aquello que viene considerado como metafísica es una disciplina que tiene lugar desde el origen de la filosofía, en el que autores concretos como Parménides, Platón y Aristóteles crearon este saber con unas características peculiares. En este sentido, Parménides tuvo el mérito de reconocer que la realidad no se capta sólo y exclusivamente a través de los sentidos, sino que hay una facultad, el intelecto, que expresa lo real. Platón ayudó a entender que existen causas suprasensibles de lo real, pues la realidad no se explica en su totalidad por causas de carácter sensible. Aristóteles, que ha sido el primero en exponer de forma sistemática este tipo de saber, ha reconocido que eso que ha pasado a llamarse como metafísica es ciencia o σοφία, que investiga los primeros principios y las causas; ciencia que investiga los primeros principios y las causas del ente en cuanto ente; ciencia que investiga los primeros principios y las causas de la substancia; ciencia teológica que investiga si hay o no substancias inmóviles y separadas.

En relación con la ciencia que se expone en la Metafísica, título que no aparece jamás en la obra de Aristóteles, se ha mostrado, además, que la metafísica aristotélica no es mera ontología (en contra de Natorp), ni teología en un determinado momento y ontología en otro (en contra de Jaeger), ni ontoteología (en contra de Heidegger). La metafísica de Aristóteles no tiene dos objetos, es decir, el ente en cuanto ente y el ente divino, como quiera que pueda entenderse la relación entre ambos, sino un único objeto. El objeto de esta ciencia es, pues, el ente en cuanto ente, aquello que debe explicarse y justificarse, o sea, aquello acerca de lo cual se buscan las primeras causas y principios. Con esta exposición sistemática, se ha intentado poner de relieve que la comprensión que Rorty tiene de la metafísica como ciencia del «Más allá» se deriva de la interpretación actual de la metafísica y que viene a coincidir con la lectura que Heidegger hizo de la Metafísica como ontoteología.

Una vez que se ha expuesto la formulación histórica de la

metafísica, hemos analizado si el neopragmatismo se desvincula realmente de la metafísica o si, por el contrario, la supuesta cultura post-metafísica alberga presupuestos que la insertan en eso que ha sido llamado como metafísica. Hemos puesto la cultura post-metafísica de Rorty en cuestión.

¿Olvido de la metafísica? Rorty ha establecido que es preciso «un reconocimiento del que aún se carece», para que la utopía liberal se plasme de forma universal. Este reconocimiento supone la aceptación o la asimilación de la contingencia del lenguaje, del yo y de la comunidad política de pertenencia, que son desarrollados en los tres primeros ensayos de Contingencia, ironía y solidaridad. Este reconocimiento está indicando las causas, es decir, los principios, las condiciones o los fundamentos que se precisan, para adoptar una identidad que le convierte a uno en persona apta para ser ciudadano de un Estado idealmente liberal. La contingencia del lenguaje, del yo y de la comunidad de pertenencia son causas, porque son las condiciones de posibilidad, lo que explica, funda y origina la utopía del ironista liberal. Además, estas causas que Rorty ofrece son primeras, en la medida en que no existen otras anteriores y preceden a todo lo demás. En definitiva, la contingencia del lenguaje, del yo y de la comunidad de pertenencia son las causas primeras de la utopía liberal, porque son las únicas que hay que conocer o, por lo menos, el neopragmatismo no dice nada más, que justifican y dan razón del porqué de la propuesta alternativa de Richard Rorty.

En este sentido, hemos desarrollado la visión panrelacionista de la realidad, que se configura como una nueva ontología para el neopragmatismo, es decir, como una visión de la totalidad de la realidad. Así pues, mientras que Aristóteles ha dicho al inicio del libro Γ de su Metafísica que el ente se dice en muchos sentidos, Rorty defiende que el ente se dice en un solo sentido: panrelacionismo. Desde esta perspectiva, la realidad es conforme a relaciones cambiantes sin una naturaleza fija y determinada. El ente, para el panrelacionismo, si no se dice (porque el neopragmatismo no dice cómo son las cosas), al menos, concibe y entiende lo que es en un solo sentido: ente es lo que es, en virtud de sus relaciones.

Las causas primeras del neopragmatismo. Finalmente, hemos intentado mostrar cómo el neopragmatismo se presenta como una especie de filosofía primera, cuando se adhiere a cuatro líneas diferentes de explicación o de causalidad, que hacen posible la utopía del ironista liberal. Después de la exposición de la filosofía de Richard Rorty, hemos desarrollado las cuatro causas primeras del neopragmatismo: el lenguaje como la primera causa material, la contingencia del yo como la primera causa formal, el yo en diálogo con los demás («nosotros») como la primera causa eficiente y la democracia o libertad como la primera causa final. Estas causas, que ofrecen un tipo diferente de explicación y responden al porqué del neopragmatismo, se presentan como una filosofía primera, es decir, un discurso que ofrece las causas primeras y los principios de toda una visión de la realidad, en cuanto tal.

La contingencia del lenguaje le ofrece a Rorty la posibilidad de «deshacerse de la imagen filosófica tradicional del ser humano». Desde este punto de vista, la contingencia del lenguaje se configura como piedra angular de la utopía liberal de Rorty, que permite asimilar y hacerse cargo del historicismo, elemento fundamental para la cultura post-metafísica. Si consideramos la concepción del lenguaje que Rorty defiende, éste es un instrumento o una herramienta. Esta concepción del lenguaje, que deriva del Wittgenstein de las Investigaciones filosóficas, asume que el lenguaje son filas de notas y ruidos utilizadas por los seres humanos en el desarrollo y prosecución de prácticas sociales. El lenguaje, por tanto, no tiene un carácter cognitivo ni suprasensible, sino material: las marcas de tinta en el papel y los ruidos que se articulan por la boca. Además, el lenguaje es lo primero que explica y hace posible la experiencia del mundo externo y, por consiguiente, se constituye como la causa primera que explica el neopragmatismo, teniendo en cuenta su materialidad.

El panrelacionismo introducía una nueva manera de concebir la realidad en cuanto tal. Ahora bien, con la contingencia del yo, Rorty se interesa sobre un tipo particular de ser, esto es, el yo, para desarrollar la primera causa que explica cómo es su forma. Frente a la imagen de un yo esencial, que la tradición filosófica ha profesado, Rorty pretende mostrar el carácter efímero y contingente

de la propia conciencia humana, a través de la psicología moral de Freud. La contingencia del yo está definiendo la primera causa formal del neopragmatismo, centrándose en un tipo de realidad como es el sujeto humano individual. La contingencia del yo es la primera causa formal en el sentido de que permite entender lo que es el yo, es decir, la manera en que se estructura y se configura el ser humano. Para introducir la cultura ironista liberal es preciso reconocer la contingencia del yo y entender que la forma del individuo se configura sin ninguna estructura fija y determinada. Precisamente, esta indeterminación y a-estructuración del yo, es lo que define al ser humano, respondiendo a la cuestión «qué es el yo».

El neopragmatismo de Richard Rorty asume también una centralidad del sujeto humano, como único y primer motor de acción para la utopía liberal. De esta manera, el neopragmatismo establece la primera causa del movimiento o de la acción, es decir, la primera causa eficiente. La centralidad del sujeto humano es fácilmente percibida en la posición neopragmatista del conductismo epistemológico (epistemological behaviourism), en la medida en que es la acción del sujeto humano, en conversación con el resto de seres humanos, la que determina la realidad y la verdad en el ámbito del conocimiento. Pero, además, esta centralidad del sujeto humano y su relación con el resto de seres humanos es la condición de posibilidad de la cultura post-metafísica, ya que hombres y mujeres se sentirían abandonados a sí mismos, como seres meramente finitos, sin vínculo alguno con el Más Allá. Los seres humanos finitos y temporales son el lugar más alejado al que se puede invocar, ya que, como ha dicho Rorty, no existe vínculo alguno con el Más Allá.

Por último, la libertad como reconocimiento de la contingencia se erige en el neopragmatismo como el objetivo último, como la finalidad para que el ironismo sea universal. Esta libertad se concreta en un ideal democrático que supone la aceptación de que cualquier deseo tiene derecho a hacerse realidad, a condición de que no interfiera con la concreción de otros deseos. Con esta propuesta, Rorty está indicando cuál es la única finalidad de su utopía liberal, ofreciendo una visión de la sociedad que es una alternativa a la tradición filosófica occidental. El fin último de la sociedad liberal es cuidar de la libertad, ya que la democracia tiene

prioridad sobre la filosofía y sobre la verdad.

A pesar de que Rorty no pretende ofrecer los fundamentos nuevos para su alternativa nueva y original, el neopragmatista afirma que para que la utopía liberal se plasme de forma concreta es preciso un reconocimiento del que aún se carece. Este reconocimiento supone la aceptación o la asimilación de la contingencia del lenguaje, la contingencia del yo, la absolutización del «nosotros» y la libertad democrática para que una utopía del ironismo, en el sentido pertinente del término, sea universal.

Con Richard Rorty: una alternativa a la metafísica occidental se ha intentado mostrar que a pesar de que hay entre nosotros nuevos «maestros», que con palabras artificiosas introducen la confusión, la metafísica cumple su función: Todas las ciencias serán más necesarias que esta, pero ninguna superior.

Bibliografía

La presente relación bibliográfica, que responde exclusivamente a las obras citadas, se articula en tres apartados.

El primero son los textos de Rorty, fuente primaria de este trabajo. Aunque se ha trabajado sobre las versiones originales, se han usado las traducciones al español para las citas. En alguna ocasión, se ha modificado la traducción para ceñirse mejor al texto original. Para algunas obras de Rorty se han utilizado las abreviaturas que se usan habitualmente al citarlas, indicando la página de la edición española.

El segundo apartado responde a las diversas fuentes que se han utilizado concernientes exclusivamente el pensamiento de Rorty. La primera vez que una obra se cita en el trabajo se dan todas las referencias bibligráficas; las siguientes veces, sólo se menciona el autor y unas palabras del título, suficientes para identificar inequívocamente la obra.

En el apartado tercero, se recogen el resto de las obras que se han citado. Se siguen las indicaciones del párrafo anterior.

Abreviaturas de las obras de Richard Rorty:

CIS: Contingency, Irony, and Solidarity.

CP: Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980).

EHO: Essays on Heidegger and Others (Philosophical Papers, Volume 2).

LT: The Linguistic Turn.

ORT: Objectivity Relativism, and Truth (Philosophical Papers, Volume 1).

PCP: Philosophy as Cultural Politics, (Philosophical Papers, Volume 4).

PMN: Philosophy and the Mirror of Nature.

PSH: Philosophy and Social Hope.

TP: Truth and Progress (Philosophical Papers, Volume 3).

1. Obras de Rorty

«Mind-Body Identity, Privacy, and Categories» en Review of Metaphysics, 19, nº 1 (1965), pp. 24-54.

The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method, The University of Chicago Press, Chicago 1967. Traducción al español: El giro lingüístico. Dificultades metafilosóficas de la filosofía lingüística, Paidós, Barcelona 1990.

Philosophy and the Mirror of Nature, Princeton University Press, New Jersey 1979. Traducción al español: La filosofía y el espejo de la naturaleza, Cátedra, Madrid 1983.

Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980), University of Minnesota Press, Minneapolis 1982. Traducción al español: Consecuencias del pragmatismo, Tecnos, Madrid 1996.

Contingency, Irony, and Solidarity, Cambridge University Press, New York 1989. Traducción al español: Contingencia, ironía y solidaridad, Paidós, Barcelona 1991.

«Philosophy and the Future» en Rorty and Pragmatism: The Philosopher Responds to his Critics (ed. Herman Staatkamp), TN: Vanderbilt University Press, Nashville, London 1995. Traducción al español: Filosofía y futuro, Gedisa, Barcelona 2002.

Objectivity Relativism, and Truth (Philosophical Papers, Volume 1), Cambridge University Press, Cambridge 1991. Traducción al español: Objetividad, relativismo y verdad, Paidós, Barcelona 1996.

Essays on Heidegger and Others (Philosophical Papers, Volume 2), Cambridge University Press, Cambridge 1991. Traducción al español: Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos, Paidós, Barcelona 1993.

¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo, FCE,

Buenos Aires 1997,

El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética, (Lecciones impartidas por Rorty en la Cátedra Ferrater Mora de Pensamiento Contemporáneo, de la Universidad de Girona, en junio de 1996), Ariel, Barcelona 2000.

Truth and Progress (Philosophical Papers, Volume 3), Cambridge University Press, Cambridge 1998. Traducción al español: Verdad y progreso (Escritos filosóficos 3), Paidós, Barcelona 2000.

Pragmatismo y política, Paidós, Barcelona 1998.

Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1998. Traducción al español: Forjar nuestro país. El pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo xx, Paidós, Barcelona 1999.

Philosophy and Social Hope, Penguin Books, London 1999.

«Universality and Truth», in Rorty and His Critics, edited by Robert Brandom, Blackwell, Oxford 2000, pp. 1-30. Traducción al español: «Universalidad y verdad» en Rorty, R./Habermas, J., Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?, Amorrortu, Buenos Aires 2007.

«Response to Akeel Bilgrami» en Rorty and His Critics, Blackwell, Oxford 2000, pp. 262-267.

«Response to Barry Allen» en Rorty and His Critics, pp. 236-241.

«Response to Donald Davidson» en Rorty and His Critics, pp. 74-80.

«Response to Hilary Putnam» en Rorty and His Critics, pp. 87-90.

«Response to Jacques Bouveresse» en Rorty and His Critics, pp. 146-155.

«Response to John McDowell» en Rorty and His Critics, pp. 123-128.

«Response to Jürgen Habermas» en Rorty and His Critics, pp. 56-64.

«Response to Michael Williams» en Rorty and His Critics, pp. 213-219.

«Response to Robert Brandom» en Rorty and His Critics, pp. 183-190.

Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache, publicado por primera vez en Philosophie und Zukunft, Frácfort 2000, pp. 122-136. Traducción al español: «Para Hans-Georg Gadamer, en su centenario», en «El ser que puede ser comprendido es lenguaje». Homenaje a Hans-Georg Gadamer, Síntesis, Madrid 2003, pp. 41-57.

«Comments on Jeffrey Stout's Democracy and Tradition» (paper delivered at the anual meeting of the American Academy of Religión) Atlanta, GA, November 23, 2003.

Take Care of Freedom and Truth Will Take Care of Itself: Interviews with Richard Rorty (Cultural Memory in the Present), (edited and introduced by Eduardo Mendieta), Stanford University Press, Chicago (IL) 2006. Traducción al español: Cuidar la libertad. Entrevistas sobre política y filosofía, Trotta, Madrid 2005.

The Future of Religion, edited by Santiago Zabala, Columbia University Press, New York 2005. Traducción al español: El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía, Paidós, Barcelona 2006.

What is the Use of Ttruth?, Columbia University Press, New York 2007.

Philosophy as Cultural Politics, (Philosophical Papers, Volume 4), Cambridge University Press, Cambridge 2007.

Un´etica per i laici, Bollati Boringhieri editore, Torino 2008. Traducción al español: Una ética para laicos, Katz editores, Argentina 2009.

2. Estudios sobre Rorty

Allen, B., «What was Epistemology?» en Rorty and His Critics, pp. 220-236.

Ankersmit, F., «Rorty and History» en New Literary History, nº 38 (2008), pp. 79-100.

Bermudo, José M., «Richard Rorty o el miedo a la Ilustración», en Estudios de Filosofía, Universidad de Antioquia, Medellín (Colombia) nº 14 (1996), p. 73.

Bernstein, R., «One Step Forward. Two Steps Backward: Rorty on Liberal Democracy and Philosophy» en Political Theory, 15, nº 4 (1987), pp. 538-563.

Bernstein, R., «Richard Rorty's Deep Humanism» en New Literary History, nº 39 (2008), pp. 13-27.

Bernstein, R., «Rorty's Liberal Utopia» en The New Constellation, Cambridge Press, Cambridge 1991, pp. 258-292. Recopilado por Alan Malachowski en Richard Rorty, vol. 3, pp. 5-32.

Bilgrami, A., «Is Truth a Goal of Inquiry?: Rorty and Davidson on Truth» en Rorty and His Critics, pp. 242-262.

Brandom, R., (ed.), Rorty and his Critics, Blackwell, Oxford 2000.

Brandom, R., «Vocabularies of Pragmatism: Synthesizing Naturalism and Historicism» en Rorty and His Critics, pp. 156-183.

Calder, G., Rorty, Alianza editorial, Madrid 2003.

Caputo, J. D., «On Not Circumventing the Quasi-Transcendental: The Case of Rorty and Derrida» en Madison G. B. (ed.), Working Through Derrida, Northwestern University Press, Evanston (IL) 1993, pp. 147-169. Recopilado por Alan Malachowski en Richard

Rorty, vol. 4, pp. 131-152.

Caputo, J. D., «The Thought of Being and the Conversation of Mankind: The Case of Heidegger and Rorty» en Review of Metaphysics, vol. 36 (1983), pp. 661-685.

Cleveland, T., «The Irony of Contingency and Solidarity» en Philosophy, vol. 70, n. 272 (1995), pp. 217-245. Recopilado por Alan Malachowski en Richard Rorty, vol. 3, pp. 157-177.

Cole, Steven E., «Evading the Subject: The Poverty of Contingency Theory» en Herbert W. Simons and Michael (eds.), After Postmodernism: Reconstructing Ideology Critique, Sage, London 1994, pp. 38-57. Recopilado por Alan Malachowski en Richard Rorty, vol. 3, pp. 267-283.

Critchley S., «Deconstruction and Pragmatism: Is Derrida a Private Ironist or a Public Liberal?» en European Journal of Philosophy, vol. 2, n. 1, (1994), pp. 1-21. Recopilado por Alan Malachowski en Richard Rorty, vol. 4, pp. 109-129.

Darós, W. R., «¿Abandonar la filosofía es también filosofar? La propuesta de R. Rorty», en Pensamiento, nº 222 (2002), pp. 387-410.

Darós, W. R., «La propuesta filosófica de Richard Rorty» en Daímon, nº 23 (2001), pp. 95-121.

Darós, W. R., «Relativismo y pragmatismo en el etnocentrismo de R. Rorty», en Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica, nº 99 (2001) pp. 95-107.

Dombrowski, D., «Rorty versus Hartshorne, or, Poetry versus Metaphysics» en Metaphilosophy, vol 38, n. 1 (January 2007), pp. 88-110.

Elijah D., G., After Rorty. The Possibilities for Ethics and Religious Belief, Continuum, London 2006.

Festenstein, M., «Pragmatism, Social Democracy and Political Argument» en Richard Rorty: Critical Dialogues, Cambridge Polity Press, Cambridge 2001, pp. 203-218. Recopilado por Alan

Malachowski en Richard Rorty, vol. 3, pp. 141-153.

Geras, N., «That Most Complex Being» en Solidarity in the Conversation of Humankind: The Ungroundable Liberalism of Richard Rorty, Verso, London 1995, pp. 47-70. Recopilado por Alan Malachowski en Richard Rorty, vol. 3, pp. 215-231.

Gross, N., Richard Rorty: The making of an American Philosopher, University of Chicago Press, Chicago (IL) 2008.

Guignon, Charles B., «On saving Heidegger from Rorty» en Philosophy and Phenomenological Research, vol. 46, n. 3, 1986, pp. 401-417. Recopilado por Alan Malachowski en Richard Rorty, vol. 4, pp. 79-93.

Gumbrecht, H.U., «The Inspirational Power of a Shy Philosopher» en New Literary History, nº 39 (2008), pp. 69-70.

Gutting, G., «Rorty's Critique of Epistemology» en Guignon C., Hiley, David R., Richard Rorty, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 41-60.

Habermas, J., «… And to define America, her athletic democracy: The Philosopher and the Language Shaper; In Memory of Richard Rorty» en New Literary History, 39 (2008), pp. 3-12.

Habermas, J., «Richard Rory's Pragmatic Turn» en Rorty and His Critics, pp. 31-64. Traducción al español: «El giro pragmático de Richard Rorty» en Rorty, R./Habermas, J., Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?

Hirsch Jr., E.D., «Rorty and the Priority of Democracy to Philosophy» en New Literary History, nº 39 (2008), pp. 35-52.

Jareño, J., «Egoism, Coexistence, and the Possibility of Altruism: A Rortyan Failure» en: G. Gasser, Ch. Kanzian, E. Runggaldier (eds.): Cultures: Conflict, Análisis, Dialogue. Austrian Ludwig Wittgenstein Society, Kirchberg am Wechsel 2006, pp.11-13.

Kalpokas, D., «Entre el objetivismo y el relativismo: el etnocentrismo liberal de R. Rorty» en Ágora, nº 18 (1999), pp. 41-63.

Kalpokas, D., «Justificación, verdad y práctica social. El debate Putnam-Rorty sobre los alcances de la verdad y la justificación» en Analogía filosófica, nº 1 (2003), pp. 133-157.

Kalpokas, D., Richard Rorty y la superación pragmatista de la epistemología, ediciones del Signo, Buenos Aires 2005.

Leypoldt, G., «Uses of Metaphor: Richard Rorty's Literary Criticism and the Poetics of World-Making» en New Literary History, nº 39 (2008), pp. 145-163.

Malachowski, A. (ed.), Reading Rorty: Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and Beyond), Basil Blackwell, Oxford 1990.

Malachowski, A., Richard Rorty, (four set volume), Sage Publications, London 2002.

Malachowski, A., Richard Rorty, Philosophy Now, Acumen, Reino Unido 2002.

McCarthy, T., «Private Irony and Public Decency: Richard Rorty's New Pragmatism» en Critical Inquiry, vol. 16, n. 2 (1990), pp. 355-370. Recopilado por Alan Malachowski en Richard Rorty, vol. 3, pp. 179-214.

McDowell, J., «Towards Rehabilitating Objectivity» en Rorty and His Critics, pp. 109-123.

Melkonian, M., «Rorty on Liberty and Democracy» en Richard Rorty ´s Politics: Liberalism at the End of the American Century, New York Humanity Books/Prometheus, New York 1999, pp. 63-84. Recopilado por Alan Malachowski en Richard Rorty, vol. 3, pp. 95-109.

Mendieta, E., «Elogio a la herejía: el ateísmo radical de Rorty» en Ideas y valores, nº 138 (Diciembre 2008), pp. 17-28.

Mendieta, E., «Hacia una política post-filosófica», en Cuidar la libertad. Entrevistas sobre política y filosofía, Trotta, Madrid 2005, pp. 9-29.

Mouffe, C., (ed.), Deconstruction and Pragmatism, Routledge, London 1996, pp. 1-12. Recopilado por Alan Malachowski en Richard Rorty, vol. 3, «Deconstruction, Pragmatism and the Politics of Democracy», pp. 115-125.

Nehamas, A., «Can We Ever Quite Change the Subject?: Richard Rorty on Science, Literature, Culture, and the Future of Philosophy» en Boundary 2, vol. 10, n. 3 (1982), pp. 395-413.

Owens, J., «The obligations of Irony: Rorty on Irony, Autonomy, and Contingency» en The Review of Metaphysics, n. 54 (September 2000), pp. 27-41.

Pitcher, G., A Theory of Perception, Princeton University Press, London 1971.

Putnam, H., «Richard Rorty on Reality and Justification» en Rorty and His Critics, pp. 81-87.

Sleat, M., «On the Relationship between Truth and Liberal Politics» en Inquiry, vol. 50, n. 3 (2007), pp. 288-305.

Steinhoff U., «Truth vs. Rorty» en The Philosophical Quarterly, vol. 47, n. 188 (1997), pp. 338-341. Recopilado por Alan Malachowski en Richard Rorty, vol. 1, pp. 201-204.

Stieb, J., «Rorty on Realism and Constructivism» en Metaphilosophy, vol. 36, n. 3 (April 2005), pp. 272-294.

Stout, J., «Rorty at Princeton» en New Literary History, nº 39 (2008), pp. 29-33.

Topper, K., «Richard Rorty, Liberalism and the Politics of Redescription» en American Political Science Review, vol. 89, nº 4 (1995), pp. 954-965. Recopilado por Alan Malachowski en Richard Rorty, vol. 3, pp. 33-56.

Williams, B., «Auto-da-fé: Consequences of Pragmatism» in Reading Rorty: Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and Beyond), pp. 26-37.

Williams, M., «Epistemology and the Mirror of Nature» en Rorty and

His Critics, pp. 191-213.

Zabala, S., «Introducción: Una religión sin teístas ni ateos» en Rorty, R., Vattimo, G., El futuro de la religión, pp. 15-45.

3. Otras fuentes

Aristóteles, Aristotelis opera ex recensione Immanuelis Bekkeri, edidit Academia Regia Borussica, Berolini 1831-1870.

Aristotle's Metaphysics. A revised text with Introduction and Commentary by W.D. Ross, 2 vols., Oxford Clarendon Press, 1924. Reprinted lithographically, Oxford University Press, 1948, 1953 (with corrections) 1958.

Aristóteles, Protreptico, Esortazione alla filosofia, a cura di E. Berti, Torino, Utet-Libreria, 2000.

Aristóteles, Sobre la interpretación, traducción al español de Miguel Candel Sanmartín, en Tratados de lógica (Órganon), vol. II, Gredos, Madrid 1988.

Aristóteles, Analíticos segundos, traducción al español de Miguel Candel

Sanmartín, en Tratados de lógica (Órganon), vol. II, Gredos, Madrid 1988.

Aristóteles, Acerca del alma, traducción de Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid 1978.

Aristóteles, Metafísica, edición trilingüe de Valentín García Yebra, Gredos, Madrid 1982.

Berti, E., «La interpretación heideggeriana de la metafísica de Aristóteles como ontoteología» en Sáez L., de la Higuera, J. y Zúñiga, J. F., (eds), Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo, Biblioteca nueva, Madrid 2007, pp. 85-103.

Berti, E., «La Metafisica di Aristotele: «onto-teologia» o «filosofia prima»?» en Nuovi studi aristotelici. II. Fisica, antropologia e metafisica, Morcelliana, Brescia 2005.

Berti, E., «Pensiero ed esperienza in Aristotele», en Nuovi studi aristotelici I. Epistemologia, logica e dialettica,

Morcelliana, Brescia 2004.

Berti, E., «Verità e Filosofia» en Possenti, V., (ed.) Ragione e verità, Armando editore, Roma 2005.

Berti, E., Aristotele. Dalla Dialettica alla filosofia prima, Bompiani, Milano 2004.

Berti, E., Le ragioni di Aristotele, Laterza, Roma 1989.

Berti, E., Ragione scientifica e ragione filosofica nel pensiero moderno, La Goliardica, Roma 1977.

Berti, E., Struttura e significato della Metafisica di Aristotele, Edusc, Roma 2006.

Brock, S., Mares, E., Realism and Anti-Realism, Acumen, Reino Unido 2007.

Davidson, D., «A Coherence Theory of Truth and Knowledge» in Truth and Interpretation. Perspectives in the Philosophy of Donald Davidson, Ernest Lepore (comp.), Blackwell, Oxford 1986, pp. 307-319. Traducción al español:

«Verdad y conocimiento: una teoría de la coherencia» en Davidson, D., Mente, mundo y acción, Paidós, Barcelona 1992, pp. 73-97.

Davidson, D., «The Structure and Content of Truth», Journal of Philosophy, 87/6 (1990), pp. 279-328. Traducción al español: «Estructura y contenido de la verdad» en Frápolli, M. J., y Nicolás, J. A, Verdad y experiencia, Comares, Granada 1998, pp. 145-206.

Décarie, V., L´objet de la Métaphysique selon Aristote, Vrin, París 1961.

Derrida, J., Márgenes de filosofía, Cátedra, Madrid 1989.

Derrida, J., Posiciones: entrevista con Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine y Guy Scarpetta, Pre-textos, Valencia 1977.

Descartes, R., Discours de la méthode, edit. Adam-Tannery (VI), Vrin, Paris 1982. Traducción al español: Discurso del método, edición con prólogo, traducción

y notas de Guillermo Quintás Alonso, Alfaguara, Madrid 1981.

Dummett, M., Truth and Other Enigmas, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1978.

Engel, P., Truth, Acumen, Reino Unido 2002.

Frápolli, M. J., y Nicolás, J. A, Teorías de la verdad en el siglo xx, Tecnos, Madrid 1997.

Frápolli, M. J., y Nicolás, J. A, Verdad y experiencia, Comares, Granada 1998.

Frede, M., «The Unity of General and Special Metaphysics: Aristotle's Conception of Metaphysics» en Frede, M., Essays in Ancient Philosophy, University of Minnesota, Minneapolis 1987, pp. 81-95.

García Marqués, A., «¿Cómo hacer metafísica después de Heidegger y Quine?» en Daímon, suplemento 2 (2008), pp. 149-159.

García Marqués, A., «La peculiaridad del conocimiento humano» en Luis Miguel Pastor (ed.), Cuestiones de Antropología y Bioética, Universidad de Murcia, Murcia 1993, pp. 61-73.

García Marqués, A., «¿Qué es eso de Metafísica?», en Razón y Praxis, Edeval, Valparaíso (Chile) 1994, pp. 21-43.

Garrido, M., Valdés, Luis M., Arenas, L., (coords.), «El empirismo radical y holista de Quine» en El legado filosófico y científico del siglo xx, Cátedra, Madrid 2005, pp. 321-324.

Gilson, E., Le réalisme méthodique, Téqui, Parigi 1935. Traducción al español: El realismo metódico, Encuentro, Madrid 1977.

Gordillo Alvarez-Valdés, L., Sobre la libertad de J. Stuart Mill: análisis y comentarios, colección filosófica, Ediciones Isabor-AVK Verlag, Murcia 2004.

Hale, B., «Realism and its oppositions» en

Hale, B., Wright, C., (eds.), A Companion to the Philosophy of Language, Blackwell, Oxford 1997, pp. 271-308.

Heidegger, M., Carta sobre el humanismo, Taurus, Madrid 1970.

Heidegger, M., Die Grundbegriffe der antiken Philosophie, Klostermann, Frankfurt 1993. Traducción al italiano: I concetti fondamentali della filosofia antica, traducción de Gurisatti, G., edición a cargo de Volpi, F., Adelphi, Milano 2000.

Heidegger, M., Die Grundprobleme der Phänomenologie, Gesamtausgabe, vol. 24, Klostermann, Frankfurt 1975.

Heidegger, M., Introducción a la metafísica, Nova, Buenos Aires 1980.

Heidegger, M., Nietzsche, 2 Bände, Neske, Pfullingen 1961. Traducción al español: Nietzsche, traducción de Juan Luis Vermal, Destino, Barcelona 2000.

Heidegger, M., Sein und Zeit, Niemayer,

Tübingen, 1953. Traducción al español: Ser y tiempo, traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C., Trotta, Madrid 2003.

Heidegger, M., Tiempo y ser, traducción de José Luis Molinuevo, Tecnos, Madrid 2000.

Heidegger, M., Zur Sache des Denkens, Niemeyer, Tubinga 1976.

Jaeger, W., Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung, Weidman, Berlin 1923. Traducción al español: Aristóteles: Bases para la historia de su desarrollo intelectual, FCE, México 1946.

Kant, I., Crítica de la razón pura, traducción de Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid 1978.

Livi, A., Dizionario storico della filosofia, Società editrice Dante Alighieri, Roma 2005.

Livi, A., La ricerca della verità. Dal senso

comune alla dialettica, Casa editrice Leonardo Da Vinci, Roma 2005.

Livi, A., Metafisica e senso comune. Sullo estatuto epistemologico della filosofia prima, Casa editrice Leonardo Da Vinci, Roma 2007.

Livi, A., Verità del pensiero, Lateran University Press, Roma 2002.

Lyotard, J.F., La condición postmoderna, Cátedra, Madrid 1984.

Manganaro, P., Il realismo filosofico. Nuove prospettive nel pensiero anglo-americano, Aracne, Roma 1996.

Miller, A., «Realism and Antirealism» en Lepore E., Smith, B., (eds.), A Handbook of Philosophy of Language, OUP, Oxford 2006, pp. 983-1005.

Miller, A., «Realism» en Stanford Encyclopedia of Philosophy: http:// plato.stanford.edu/entries/realism/.

Natorp, P., «Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik», en

Philosophische Monatshefte, nº 24 (1888), pp. 37-65, 540-574.

Nehamas, A., Nietzsche: Life as Literature, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1985. Traducción al español: Nietzsche, la vida como literatura, traducción de Ramón J. García (Madrid), Turner, FCE, México 2005.

Nietzsche, F., Humano, demasiado humano: un libro para los espíritus libres, Introducción de Manuel Barrios, traducción de Alfredo Brotons, 2 vol. Clásicos de pensamiento Akal, Madrid 1996.

Nietzsche, F., Sobre verdad y mentira en sentido extramoral, Tecnos, Madrid 1990.

Parménides, Poema en Die Fragmente der Vorsokratiker, Griechisch und Deutsch von Hermann Diels, Zehnte Auflage Herausgegeben von Walter Kranz, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin 1961. Traducción al español de Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá, en Los filósofos presocráticos, vol. I, Gredos,

Madrid 1978.

Patzig, G., «Theologie und Ontologie in der «Metaphysik» des Aristoteles» en Kant Studien LII, (1961), pp. 185-205.

Pieper, J., El descubrimiento de la realidad, Rialp, Madrid 1974.

Pitcher, G., A Theory of Perception, Princeton University Press; Oxford University Press, London 1971.

Platón, Diálogos, Gredos, Madrid 1988.

Possenti, V., «La domanda sulla verità e i suoi concetti» en Possenti, V., (ed.) La questione della verità, Armando editore, Roma 2003.

Possenti, V., Nichilismo e metafisica. Terza navigazione, Armando editore, Roma 2004.

Possenti, V., Ragione e verità, Armando editore, Roma 2005.

Putnam H., Realism and Reason, Cambridge University Press, Cambridge

(Mass.) 1983.

Putnam H., Realism with a Human Face, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1990.

Quine, W.v.O., «Two Dogmas of Empiricism», Philosophical Review, 60; reimp. en From a Logical Point of View, Harvard U.P., Cambridge (Mass.) 1951, pp. 20-46. Traducción al español: «Dos dogmas del empirismo», en Desde un punto de vista lógico, Orbis, Barcelona 1984, pp. 49-81.

Quine, W.v.O., Ontological Relativity and other Essays, Columbia University Press, New York 1969.

Reale, G., Il concetto di filosofia prima e l ´unità della Metafisica di Aristotele, 5ª ed., Vita e pensiero, Milán 1993.

Reale, G., Aristotele. Metafisica, Sommari e commentario, vol III, Vita e pensiero, Milán 1993.

Reale, G., Dario, A., Historia del

pensamiento filosófico y científico (3 volúmenes), Herder, Barcelona 1988.

Reale, G., Guía de lectura de la Metafísica de Aristóteles, Herder, Barcelona 1999.

Rossitto, C., «Metafisica» en Berti, E., Guida ad Aristotele, Laterza, Bari-Roma 2007, pp. 199-239.

Segura, C., La dimensión reflexiva de la verdad, Eunsa, Navarra 1991.

Seidl, H., Metafisica e realismo, Lateran University Press, Roma 2007.

Seidl, H., Storia della filosofia e verità, Mursia, Roma 1999.

Sellars, W., Ciencia, percepción y realidad, Tecnos, Madrid 1971.

Sellars, W., Empiricism and the Philosophy of Mind (Introduction by Richard Rorty), Harvard University Press, Cambridge 1997.

Sierra González, Á., Las utopías: del estado real a los estados soñados, Lerna,

D.L., Barcelona 1987.

Tarski, A., «The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics», Philosophy and Phenomenological, IV (1944), pp. 341-375. Traducción al español: «La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica» en M. Bunge (ed.), Antología semántica, Nueva visión, Buenos Aires 1960, pp. 111-157.

Tomás de Aquino, De potentia, en Quaestiones disputatae de potentia, textum Leoninum, Romae 1970: http://www.corpusthomisticum.org/qdv01.html.

Tomás de Aquino, De veritate, en Quaestiones disputatae de veritate, textum Leoninum, Romae 1970: http://www.corpusthomisticum.org/qdv01.html.

Vattimo, G., (y otros), En torno a la posmodernidad, Anthropos, Barcelona 2003.

Versényi, L., Socratic Humanism, Cambridge University Press, London 1963.

Volpi, F., El nihilismo, Siruela, Madrid 2007.

1 Aristóteles, Metafísica, I, 1, 980a 1. Cito por Aristotelis opera ex recensione Immanuelis Bekkeri, edidit Academia Regia Borussica, Berolini 1831-1870. Utilizo la edición trilingüe de Valentín García Yebra, Gredos, Madrid 1982 para la traducción en español, pero en algunos casos la modifico levemente para ajustarme mejor al texto griego. La edición crítica del texto griego que manejo se corresponde con la de W.D. Ross, Aristotle's Metaphysics. A revised text with Introduction and Commentary, 2 vols., Oxford Clarendon Press, 1924. Reprinted lithographically, Oxford University Press, 1948, 1953 (with corrections) 1958.

2 Aristóteles, Metafísica, I, 2, 982b 12-13.

3 Platón, Teeteto, 155d. Utilizo la traducción al español de Álvaro Vallejo Campos en Platón, Diálogos, tomo V, Gredos, Madrid 1988.

4 Aristóteles, Metafísica I, 2, 982b 17-21.

5 Aristóteles, Metafísica I, 2, 982b 24-28.

6 Aristóteles, Metafísica XII, 8, 1074a 1.

7 Col 3, 9-11; cfr. Gal, 3, 28.

8 Nietzsche, F., Sobre verdad y mentira en sentido extramoral, Tecnos, Madrid 1990, p. 17.

9 Utilizo la expresión post-Filosófica, porque así la utiliza Richard Rorty. Esta idea hace referencia, como veremos a lo largo de la exposición, a la posibilidad de una cultura sin Filosofía (con mayúscula y en singular), es decir, que prescinda de esa disciplina especializada que se ocupa de nociones como conocimiento, verdad o realidad, para acercarnos más a «La Verdad».

10 Volpi, F., El nihilismo, Siruela, Madrid 2007, p. 14.

11 Aristóteles, Metafísica, I, 1, 980a 1. La bibliografía sobre el tema de la posmodernidad es inmensa. Puede considerarse como el manifiesto de tal movimiento a La condition postmoderne: Rapport su le savoir de Jean-François Lyotard, publicada en 1979. Traducción al español: Lyotard, J.F., La condición postmoderna,

Cátedra, Madrid 1984. Cfr. Vattimo, G., (y otros), En torno a la posmodernidad, Anthropos, Barcelona 2003.

12 La expresión «liberal burgués posmoderno» aparece en «Sobre el etnocentrismo» en Objetividad, relativismo y verdad, Paidós, Barcelona 1996, p. 281. Título original: Objectivity Relativism, and Truth (Philosophical Papers, Volume 1), Cambridge University Press, Cambridge 1991. Para las citas de las obras de Rorty utilizo las traducciones al español. En alguna ocasión, modifico la traducción para ceñirme mejor al texto original. La primera vez que se cita una obra de este autor se dan los datos completos y posteriormente se utilizan las abreviaturas habitualmente empleadas cuando se citan, indicando la página de la edición española.

13 Mendieta, E., «Introducción: Hacia una política post-filosófica» en Rorty, R., Cuidar la libertad. Entrevistas sobre política y filosofía, Trotta, Madrid 2005, pp. 9-29. Cito como Cuidar la libertad. Título original: Take Care of Freedom and Truth Will Take Care of Itself: Interviews with Richard Rorty (Cultural Memory in the Present), (edited and introduced by Eduardo Mendieta), Stanford University Press, Chicago (IL) 2006.

14 Cfr. Rorty, R., «Mind-Body Identity, Privacy, and Categories», en Review of Metaphysics, 19, nº 1 (1965), pp. 24-54.

15 Rorty, R., El giro lingüístico. Dificultades metafilosóficas de la filosofía lingüística, Paidós, Barcelona 1990, p. 118. Título original: The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method, The University of Chicago Press, Chicago 1967.

16 Jeffrey Stout, profesor de Religión en la Princeton University cuenta los conflictos que Rorty tuvo en el Departamento de Filosofía con los demás profesores en un simposio organizado por el Departamento de Filosofía de la Princeton University el 23 de septiembre de 2007: Stout, J., «Rorty at Princeton» en New Literary History, nº 39 (2008), pp. 29-33.

17 Rorty, R., La filosofía y el espejo de la naturaleza, Cátedra, Madrid 1983. Título original: Philosophy and the Mirror of Nature, Princeton University Press, New Jersey 1979.

18 Rorty, R., «Pragmatismo, relativismo e irracionalismo» en Consecuencias del pragmatismo, Tecnos, Madrid 1996, p. 247. Título original: Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980), University of Minnesota Press, Minneapolis 1982.

19 Bernstein, R., «One Step Forward. Two Steps Backward: Rorty on Liberal Democracy and Philosophy» en Political Theory, 15, nº 4 (1987), pp. 538-563.

20 Rorty, R., Contingencia, ironía y solidaridad, Paidós, Barcelona 1991. Título original: Contingency, Irony, and Solidarity, Cambridge University Press, New York 1989.

21 Rorty, R., Forjar nuestro país. El pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo xx, Paidós, Barcelona 1999. Título original: Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1998.

22 Para una exposición amplia y exhaustiva de la vida intelectual de Richard Rorty ver el texto de la conferencia que pronunció el compañero de estudios de Rorty, Richard J. Bernstein, en un congreso que se organizó poco después de la muerte del pensador norteamericano en la Stanford University en 2007: Bernstein, R., «Richard Rorty's Deep Humanism» en New Literary History, nº 39 (2008), pp. 13-27. El profesor de Humanidades Hirsch Jr., en la University of Virginia, recoge las experiencias vividas junto a Rorty cuando éste ocupó el puesto de profesor de Humanidades en dicha Universidad en «Rorty and the Priority of Democracy to Philosophy», en New Literary History, nº 39 (2008), pp. 35-52. Cfr. Gumbrecht, H.U., «The Inspirational Power of a Shy Philosopher» en New Literary History, nº 39 (2008), pp. 69-70; Gross, N., Richard Rorty: The making of an American Philosopher, University of Chicago Press, Chicago (IL) 2008.

23 Rorty, R., «Universalidad y verdad» en Rorty, R./Habermas, J., Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?, Amorrortu, Buenos Aires 2007, p. 10. Título original. «Universality and Truth», in Rorty and His Critics, edited by Robert Brandom, Blackwell, Oxford 2000, pp. 1-30.

24 Rorty, R., «¿Solidaridad u objetividad?» en ORT, p. 39.

25 Rorty, R., «¿Solidaridad u objetividad?» en ORT, p. 39. En el texto original aparece el término «Verdad» (Truth), con mayúscula y en singular.

26 Rorty, R., «¿Solidaridad u objetividad?» en ORT, p. 40.

27 Rorty, R., «Introducción» en CP, p. 20. (Comillas del autor).

28 Rorty, R., «Introducción» en CP, p. 20.

29 Rorty, R., «Introducción» en CP, pp. 19-21.

30 Rorty, R., PMN, p. 149. (Cursivas del autor).

31 Rorty, R., PMN, p. 150.

32 Rorty, R., «¿Hay algún problema con el discurso de ficción?» en CP, p. 207.

33 Rorty, R., PMN, p. 151.

34 Rorty, R., «Introducción» en CP, p. 55; «¿Hay algún problema con el discurso de ficción?» en CP, pp. 206-208.

35 Rorty, R., «Introducción» en CP, p. 23; «¿Solidaridad u objetividad?» en ORT, pp. 40-41.

36 Richard Rorty toma este principio de George Pitcher, A Theory of Perception, Princeton University Press, London 1971. Ver nota al pie de página en Rorty, R., PMN, p. 104. Más adelante, Rorty dice que este principio «es el impulso que llevó a Platón a decir que las palabras y hechos de Sócrates, a pesar de que eran coherentes con la teoría y práctica de su tiempo, correspondían, sin embargo, a algo que los atenienses no podían ni siquiera imaginar». Rorty, R., PMN, p. 169.

37 Rorty, R., «Introducción» en CP, pp. 30-31.

38 Rorty, R., «Introducción» en CP, pp. 29-41.

39 Rorty, R., «John Searle en torno al realismo y el relativismo» en Verdad y progreso (Escritos filosóficos 3), Paidós, Barcelona 2000,

p. 103. Título original: Truth and Progress (Philosophical Papers, Volume 3), Cambridge University Press, Cambridge 1998.

40 Rorty, R., «Introducción» en CP, p. 49.

41 Rorty, R., «Introducción» en CP, p. 36.

42 Rorty, R., «Introducción» en ORT, p. 19.

43 Rorty, R., «Introducción» en ORT, p. 20.

44 Rorty, R., «Una ética sin obligaciones universales» en ¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo, FCE, Buenos Aires 1997, p. 77. (Cursiva del autor). Título original: «Ethics Without Principles» in Philosophy and Social Hope, Penguin Books, London 1999, p. 72-79.

45 Rorty, R., PMN, p. 45. (Comillas del autor.)

46 Rorty, R., PMN, pp. 46-47.

47 Rorty, R., PMN, p. 50. (Comillas del autor.)

48 Rorty, R., PMN, p. 51.

49 Rorty, R., PMN, p. 50.

50 Rorty, R., PMN, p. 54.

51 Rorty, R., PMN, p. 58.

52 Rorty, R., PMN, p. 64.

53 Rorty, R., PMN, p. 128. Cfr. Allen, B., «What was Epistemology?» en Rorty and His Critics, pp. 220-236.

54 Rorty, R., PMN, pp. 132-133.

55 Rorty, R., PMN, p. 13.

56 Rorty, R., PMN, p. 136.

57 La idea del «conocimiento-espectador» procede de uno de los

precursores del pragmatismo americano, John Dewey. Cfr. Rorty, R., «Superando la tradición: Heidegger y Dewey» en CP, p. 109; «La metafísica de Dewey» en CP, p. 246.

58 Rorty, R., PMN, p. 151.

59 Rorty, R., PMN, p. 287.

60 Rorty desarrolla y analiza de forma breve esta sucesión en PMN, pp. 152-154.

61 Rorty, R., PMN, p. 154.

62 Rorty, R., «El mundo felizmente perdido» en CP., p. 73. Cfr. Gutting, G., «Rorty's Critique of Epistemology» en Guignon C., Hiley, David R., Richard Rorty, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 41-60.

63 Rorty, R., «El mundo felizmente perdido» en CP., p. 73.

64 Rorty, R., «El mundo felizmente perdido» en CP., p. 74.

65 Rorty, R., «El mundo felizmente perdido» en CP., p. 75.

66 Rorty, R., «El mundo felizmente perdido» en CP., pp. 73-75.

67 Rorty, R., «El mundo felizmente perdido» en CP., p. 76.

68 Rorty, R., «El mundo felizmente perdido» en CP., p. 74.

69 Rorty, R., «El mundo felizmente perdido» en CP., p. 74. (Comillas del autor.) Esta tesis se repite con frecuencia a lo largo de toda la obra de Rorty. En los artículos que componen ORT, Rorty insiste en que nosotros estamos modelados por el entorno en que vivimos; no podemos estar «fuera de contacto con la realidad»: «Introducción» en ORT, p. 21. Cfr. Rorty, R., «Response to Donald Davidson» en Rorty and His Critics, pp. 74-80.Cfr. Stieb, J., «Rorty on Realism and Constructivism» en Metaphilosophy, vol. 36, n. 3 (April 2005), pp. 272-294.

70 Rorty, R., «La contingencia del lenguaje» en CIS, p. 25. (Comillas del autor). Hilary Putnam critica la idea de que, por un lado, Rorty

no niegue la existencia de un mundo con el que tenemos contacto directo y, a continuación afirme que nuestras proposiciones no se correspondan con el mundo. Si hay una realidad fuera de nosotros (outside ourselves) sobre la que actuamos directamente, por ejemplo cuando golpeamos una piedra concreta, Putnam se pregunta si Rorty está pretendiendo decir que el golpeo de la piedra significa una roca particular, pero cuando describimos la roca no estamos significando la misma roca. ¿Cómo puede Rorty usar esas palabras para decirnos que golpear una piedra incluye una piedra particular si esas mismas palabras no se corresponden con golpeos y piedras particulares? Cfr. Putnam, H., «Richard Rorty on Reality and Justification» y Rorty, R., «Response to Hilary Putnam» en Rorty and His Critics, pp. 81-90.

71 Rorty, R., «Pragmatismo, Davidson y la verdad» en ORT, p. 198. Rorty indica en otro lugar que nadie habría tenido un uso de la verdad como correspondencia a no ser porque existe la concepción de que las creencias cortan la realidad en sus articulaciones, una realidad que no es relativa a los vocabularios, es decir, la misma naturaleza (Nature's Own), independientemente de los intereses humanos. Sin esta imagen de cortar-por-las-articulaciones, nadie habría sugerido que la creencia verdadera es representación exacta de la realidad. Rorty, R., «Response to Robert Brandom» en Rorty and His Critics, p. 185.

72 Rorty, R., «Textos y terrones» en ORT, p. 115.

73 Rorty, R., «Pragmatismo, relativismo e irracionalismo» en CP, p. 244. (Comillas del autor); «Textos y terrones» en ORT, p. 115.

74 Rorty, R., «Textos y terrones» en ORT, p. 115. (Cursivas del autor.)

75 Rorty, R., «Textos y terrones» en ORT, p. 115.

76 Rorty, R., «Textos y terrones» en ORT, p. 117. Cfr. Davidson, D., «A Coherence Theory of Truth and Knowledge» en Truth and Interpretation, Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson, Ernest LePore (ed.), Basil Blackwell, Oxford 1986, pp. 307-319. Traducción al español: «Verdad y conocimiento: una teoría de la coherencia» en Davidson, D., Mente, mundo y acción, Paidós,

Barcelona 1992, pp. 73-97.

77 Rorty exporta esta idea del filósofo analítico Donald Davidson en la crítica a la distinción entre esquema y contenido: «Esto significa abandonar todo intento de agrupar nuestras proposiciones en función de si lo que las "hace" verdaderas es el "mundo" o somos "nosotros", es decir, abandonar la problemática de realismo y antirrealismo». Rorty, R., «Charles Taylor en torno a la verdad» en TP, p. 119.

78 Rorty, R., «Pragmatismo, Davidson y la verdad» en ORT, p. 186.

79 Rorty, R., «Introducción» en CP, p. 26; «Introducción» en ORT, p. 22; «John Searle en torno al realismo y el relativismo» en TP, p. 95. Richard Rorty recoge esta idea del también filósofo americano Hilary Putnam en Realism with a Human Face, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1990.

80 Rorty, R., «Dewey, entre Hegel y Darwin» en TP, p. 338.

81 Rorty, R., «Introducción» en CP, p. 23. Habermas se hace eco de esta idea cuando sostiene que si los hechos no pueden ser interpretados independientemente de nuestro lenguaje y si la verdad de nuestras proposiciones pueden solamente ser corregidas por las opiniones de otros, entonces, la idea de la verdad como correspondencia entre proposiciones y hechos «ahí afuera» es engañosa (misleading). Cfr. Habermas, J., «… And to define America, her athletic democracy: The Philosopher and the Language Shaper; In Memory of Richard Rorty». Conferencia presentada el 2 de noviembre de 2007 en la Stanford University, publicada en New Literary History, 39 (2008), p. 4.

82 Rorty, R., «Introduction» de Savidan, P., en What is the Use of Truth?, Columbia University Press, New York 2007, p. ix-xii.

83 Rorty, R., LT, p. 48.

84 El desarrollo y elaboración de estas críticas se encuentran en el capítulo IV, apartados 3 y 4 de PMN, pp. 171-195. Este capítulo es el más importante del libro ya que «en él se presentan las ideas que han sido la causa de que haya llegado a escribirse». Rorty, R., PMN,

p. 19.

85 Rorty, R., PMN, p. 171.

86 La traducción es mía. En el texto original dice: «All awareness of sorts, resemblances, facts, etc., in short all awareness of abstract entities —indeed, all awareness even of particulars— is a linguistic affair». Sellars, W., Empiricism and the Philosophy of Mind (Introduction by Richard Rorty), Harvard University Press, Cambridge 1997, sc. 29, p. 63. (Cursivas del autor.) Sellars denomina a esta doctrina como «psychological nominalism» (nominalismo psicológico).

87 Rorty, R., PMN, p. 172.

88 Sellars, W., Ciencia, percepción y realidad, Tecnos, Madrid 1971, p. 101.

89 Rorty, R., PMN, p. 172.

90 Rorty, R., PMN, p. 174.

91 Rorty entiende que «Sellars recurre a decir que la justificación es cuestión de práctica social, y que todo lo que no sea cuestión de práctica social no ayuda en absoluto a entender la justificación del conocimiento humano, independientemente de los servicios que pueda prestar para entender su adquisición». Rorty, R., PMN, p. 175. (Cursivas del autor.)

92 Rorty, R., PMN, p. 181.

93 Garrido, M., «El empirismo radical y holista de Quine» en Garrido, M., Valdés, Luis M., Arenas, L., (coords.), El legado filosófico y científico del siglo xx, Cátedra, Madrid 2005, p. 321.

94 Quine, W.v.O., «Two Dogmas of Empiricism», Philosophical Review, 60; reimp. en From a Logical Point of View, Harvard U.P., Cambridge (Mass.) 1951, pp. 20-46. Traducción al español: «Dos dogmas del empirismo», en Desde un punto de vista lógico, Orbis, Barcelona 1984, pp. 49-81.

95 Garrido, M., «El empirismo radical y holista de Quine», pp.

323-324.

96 Richard Rorty recoge esta cita de Quine, W.v.O., Ontological Relativity and other Essays, Columbia University Press, New York 1969, pp. 50-51. He preferido transcribir directamente la traducción al español que aparece en Rorty, R., PMN, pp. 183-184.

97 Rorty, R., PMN, p. 196.

98 Rorty, R., PMN, p. 290.

99 Rorty, R., PMN, p. 322. (Cursivas y comillas del autor.)

100 Rorty, R., «Introducción» en CP, p. 19. En la «Introducción» en Verdad y progreso, (siguiendo a Davidson) dice que «el mismo carácter absoluto de la verdad es una buena razón para pensar que "verdadero" es indefinible y que ninguna teoría de la naturaleza de la verdad es posible». Rorty, R., «Introducción» en TP, p. 14.

101 Rorty, R., «Pragmatismo, relativismo e irracionalismo» en CP, p. 244.

102 Esta noción de verdad procede del pragmatista clásico James y Rorty la presenta como suya en «Pragmatismo, relativismo e irracionalismo» en CP, p. 243. Esta misma definición es formulada también como: «Lo que es bueno que creamos» en PMN, p. 19; «Aquello cuya creencia resulta beneficiosa» en PMN, p. 166; «Aquello en que nos es bueno creer» en «¿Solidaridad u objetividad?» en ORT, p. 41.

103 Rorty, R., «Pragmatismo, Davidson y la verdad» en ORT, p. 175.

104 Rorty, R., «Pragmatismo, Davidson y la verdad» en ORT, p. 176. Cfr. Kalpokas, D., Richard Rorty y la superación pragmatista de la epistemología, ediciones del Signo, Buenos Aires 2005, pp. 100-101.

105 Esta es la consecuencia de asumir el uso de la verdad como uso pracautorio (cautionary) y que le permite decir que la Verdad (Truth) no puede ser la meta de la investigación. Cfr. Bilgrami, A., «Is Truth a Goal of Inquiry?: Rorty and Davidson on Truth» en Rorty

and His Critics, pp. 242-262.

106 Rorty, R., «Introducción» en TP, pp. 13. 14.

107 Rorty, R., «La verdad sin correspondencia» en ¿Esperanza o conocimiento?, p. 24. Cfr. Rorty, R., «Response to Akeel Bilgrami» en Rorty and His Critics, pp. 262-267.

108 Rorty, R., «Universalidad y verdad», p. 20.

109 Rorty, R., «¿Es la verdad una meta de la investigación? Donald Davidson versus Crispin Wright» en TP, p. 31. La idea de que la verdad y la justificación constituyen una misma actividad en el nivel práctico ha sido criticada. Cfr. Steinhoff U., «Truth vs. Rorty» en The Philosophical Quarterly, vol. 47, nº 188 (1997), pp. 338-341. Recopilado por Alan Malachowski en Richard Rorty, (four set volume), vol. 1, Sage Publications, London 2002, pp. 201-204.

110 Rorty, R., «La verdad sin correspondencia» en ¿Esperanza o conocimiento?, pp. 22-23. Los pragmatistas piensan que el intento de conexionar la justificación y la verdad procede del Teeteto de Platón. Conforme a la lectura de Rorty, en este diálogo se afirma que para que haya conocimiento, la creencia ha de ser verdadera y estar justificada. Según Rorty, los filósofos han intentado decir algo interesante sobre la verdad o la justificación, considerando que cuanto más justificada está una creencia más verosímil resultará que sea verdadera. Rorty, R., «La verdad sin correspondencia» en ¿Esperanza o conocimiento?, pp. 28-31.

111 Rorty, R., «La verdad sin correspondencia» en ¿Esperanza o conocimiento?, pp. 34-35. Cfr. Davidson, D., «The Structure and Content of Truth», Journal of Philosophy, 87/6 (1990), pp. 279-328. Traducción al español: «Estructura y contenido de la verdad» en Frápolli, M. J., y Nicolás, J. A, Verdad y experiencia, Comares, Granada 1998, pp. 145-206.

112 Rorty, R., «¿Es la verdad una meta de la investigación?» en TP, p. 57. (Cursivas y comillas del autor.)

113 Rorty, R., «La verdad sin correspondencia» en ¿Esperanza o conocimiento?, p. 35.

114 Rorty recoge esta idea de Putnam en Realism and Reason, Cambridge University Press, Cambridge 1983. Ver Rorty, R., «La verdad sin correspondencia» en ¿Esperanza o conocimiento?, pp. 36-37; «La filosofía como ciencia, como metáfora y como política» en Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos, Paidós, Barcelona 1993, p. 28. Título original: Essays on Heidegger and Others (Philosophical Papers, Volume 2), Cambridge University Press, Cambridge 1991.

115 Rorty, R., «Introducción» en TP, p. 14. Para ser más precisos, Rorty reconoce que es una incongruencia decir «verdadero para mí, pero no para ti». Sin embargo, decir «justificado para mí, pero no para ti o justificado en mi cultura, pero no en la tuya» suena perfectamente lógico. Ahora bien, como el neopragmatismo sustituye el uso de la verdad por la justificación y ésta es siempre relativa y local, podemos decir que la verdad para Rorty es relativa al auditorio. «Introducción» en TP, p. 12.

116 Rorty, R., «¿Solidaridad u objetividad?» en ORT., p. 42. (Cursivas del autor). El artículo de Kalpokas, D., «Entre el objetivismo y el relativismo: el etnocentrismo liberal de R. Rorty» en Ágora, nº 18 (1999), pp. 41-63, pretende demostrar que la postura etnocentrista deviene irremediablemente hacia posiciones relativistas, pues la justificación nunca puede ser local, sino que está referida a la idea de «ofrecer buenas razones»; unas razones que no son válidas únicamente para una cultura o etnia determinada, sino que exige, por definición, el componente fundamental de lo universal.

117 Rorty, R., «¿Es la verdad una meta de la investigación?» en TP, p. 57.

118 Rorty, R., «Hilary Putnam y la amenaza del relativismo» en TP, p. 85. Cfr. Kalpokas, D., «Justificación, verdad y práctica social. El debate Putnam-Rorty sobre los alcances de la verdad y la justificación» en Analogía filosófica, nº 1 (2003), pp. 133-157.

119 Rorty, R., PMN, p. 347.

120 Rorty, R., «Response to Jürgen Habermas» en Rorty and His Critics, p. 56.

121 Rorty, R., «¿Es la verdad una meta de la investigación?» en TP, p. 57.

122 Rorty, R., «La contingencia de la comunidad liberal» en CIS, p. 86. Esto implica un desplazamiento del ámbito de la epistemología al ámbito de la política. Cfr. Sleat, M., «On the Relationship between Truth and Liberal Politics» en Inquiry, vol. 50, n. 3, (2007), pp. 288-305.

123 Rorty, R., «Pragmatismo, relativismo e irracionalismo» en CP, p. 247. (Cursivas del autor).

124 Rorty, R., «Sobre el etnocentrismo» en ORT, p. 283.

125 Rorty, R., PMN, p. 165.

126 Rorty, R., «John Searle en torno al realismo y el relativismo» en TP, p. 94.

127 Cfr. Rorty, R., PMN, pp. 142. 145. 149.

128 Rorty, R., PMN, p. 162.

129 Rorty, R., «La verdad sin correspondencia» en ¿Esperanza o conocimiento?, p. 26. (Cursivas del autor).

130 Rorty, R., «Introducción» en CP, p. 23.

131 Rorty, R., «Introducción» en CP, p. 15. Cfr. Darós W. R., «Relativismo y pragmatismo en el etnocentrismo de R. Rorty», en Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica, nº 99 (2001) pp. 95-107.

132 Rorty, R., «La verdad sin correspondencia» en ¿Esperanza o conocimiento?, pp. 26-27. 47; cfr. Rorty, R., «Response to Barry Allen» en Rorty and His Critics, pp. 236-241.

133 Cfr. Rorty, R., PMN, p. 289.

134 Rorty, R., «Textos y terrores» en ORT, p. 125.

135 Rorty, R., PMN, p. 291.

136 Cfr. Rorty, R., PMN, p. 325.

137 Rorty, R., PMN, p. 326; cfr. «Response to Jacques Bouveresse» en Rorty and His Critics, pp. 146-155.

138 Rorty, R., PMN, pp. 287-288. (Cursivas y comillas del autor.) Richard Rorty se hace cargo del término hermenéutica del filósofo —discípulo de Heidegger— Gadamer. Considerando que la hermenéutica no tiene que ver con las nociones de «método» o «metodología», sino que es algo que no tenemos más remedio que practicar, Rorty dirá: «tenemos que practicar la hermenéutica […] un hecho que la tradición epistemológica ha tratado de marginar». Rorty, R., PMN, p. 324.

139 Rorty, R., «La ciencia como solidaridad» en ORT, p. 59.

140 Rorty, R., PMN, p. 331. Michael Williams entiende que la auténtica meta de Rorty consiste en la muerte de cierto tipo de epistemología, a saber, una epistemología como filosofía primera. Cfr. Williams, M., «Epistemology and the Mirror of Nature» en Rorty and His Critics, p. 195.

141 Rorty, R., PMN, p. 332. (Comillas del autor¨.)

142 Rorty, R., PMN, p. 333.

143 Rorty, R., PMN, p. 334.

144 Rorty, R., PMN, p. 334. (Cursivas y comillas del autor.)

145 Rorty, R., «El idealismo del siglo XIX y el textualismo del xx» en CP, p. 237; «La contingencia del lenguaje» en CIS, pp. 28-29.

146 Rorty, R., PMN, p. 335.

147 Rorty, R., PMN, p. 335. (Cursivas del autor.)

148 Rorty, R., PMN, p. 336.

149 Descartes, R., Discours de la méthode, edit. Adam-Tannery (A-T), Vrin, Paris 1982, VI, 32. Cito por: Descartes, R., Discurso del método, edición con prólogo, traducción y notas de Guillermo

Quintás Alonso, Alfaguara, Madrid 1981, p. 25.

150 La palabra «mundo» se aplica en el sentido más amplio del término. El «mundo» abarca la existencia de todas las cosas, de lo que hay, lo que nos rodea, las cosas mismas. El término «mundo» —del latín mundus, que traduce el griego κόσμος, estructura ordenada y estructurada, en contraposición a χάος— corresponde también a la expresión hebraica «los cielos y la tierra» y a la griega τὰ πάντα, todas las cosas. Livi, A., Dizionario storico della filosofia, Società editrice Dante Alighieri, Roma 2005, p. 89.

151 Livi, A., La ricerca della verità. Dal senso comune alla dialettica, Casa editrice Leonardo Da Vinci, Roma 2005, p. 45.

152 Descartes, R., Discurso del método, A-T VI, 32, p. 25. (Cursivas del autor.)

153 Dice Descartes: «Me resolví a fingir que todas las cosas que hasta entonces habían alcanzado mi espíritu no eran más verdaderas que las ilusiones de mis sueños». Descartes, R., Discurso del método, A-T VI, 32, p. 25.

154 Livi, A., La ricerca della verità, p. 46.

155 Rorty, R., PMN, pp. 127.

156 Cfr. Reale, G., Dario, A., Historia del pensamiento filosófico y científico (3 volúmenes), Herder, Barcelona 1988, vol. II, pp. 721-779.

157 Kant, I., KrV, B 25. Cito por: Crítica de la razón pura, traducción de Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid 1978.

158 Kant, I., KrV, B26.

159 Reale, G., Dario, A., Historia del pensamiento filosófico y científico, vol. II, p. 748.

160 Kant, I., KrV, A255.

161 Kant, I., KrV, B312.

162 Livi, A., La ricerca della verità, p. 63. Del latín realis, reale, aquello que se refiere a la res, es decir, a la cosa (conocida). Es un término gnoseológico acuñado por Fridrich Heinrich Jacobi en su obra David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch (1787). En contraposición al idealismo, Jacobi asume una filosofía que asuma la trascendencia (o realidad independiente) del objeto respecto al sujeto cognoscente. Livi, A., Dizionario storico della filosofia, p. 113; La ricerca della verità, p. 63.

163 Cfr. Manganaro, P., Il realismo filosofico. Nuove prospettive nel pensiero anglo-americano, Aracne, Roma 1996.

164 Miller, A., «Realism», en la entrada de la Stanford Encyclopedia of Philosophy: http://plato.stanford.edu/entries/realism/. Brock, S., Mares, E., Realism and Anti-Realism, Acumen, Reino Unido 2007.

165 Cfr. Dummett, M., Truth and Other Enigmas, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1978.

166 Hasta [...] sigo la traducción que aparece en la cita que Rorty escribe en «Introducción» en ORT, pp. 18-19. La traducción del resto de la cita es mía y está recogida en Dummett, M., Truth and Other Enigmas, p. 146. Para una exposición más exhaustiva del planteamiento entre realismo/antirrealismo en relación con Dummett ver Hale, B., «Realism and its oppositions» en Hale, B., Wright, C., (eds.), A Companion to the Philosophy of Language, Blackwell, Oxford 1997, pp. 271-308; Miller, A., «Realism and Antirealism» en Lepore E., Smith, B., (eds.), A Handbook of Philosophy of Language, OUP, Oxford 2006, pp. 983-1005.

167 Según Davidson, los representantes de la teoría epistémica de la verdad serían Quine, Nelson Goodman, Dummett, Crispin Wright, Richard Boyd o Putnam (con su realismo interno). Los que defienden la independencia de la verdad respecto de la creencia es la concepción que Davidson caracteriza simplemente como «realista». Davidson, D., «Estructura y contenido de la verdad» en Frápolli, M. J., y Nicolás, J. A, Verdad y experiencia, p. 169.

168 Davidson, D., «Estructura y contenido de la verdad» en Frápolli, M. J., y Nicolás, J. A, Verdad y experiencia, p. 170.

169 El debate entre realistas y anti-realistas conecta con la problemática entre deflacionismo/anti-deflacionismo. El deflacionismo se opone a las teorías que intentan definir la verdad como una noción metafísica, robusta o substancial y defiende que la verdad no es una propiedad genuina. Cfr., Engel, P., Truth, Acumen, Reino Unido 2002.

170 Rorty, R., «El mundo felizmente perdido» en CP., p. 75.

171 Cfr. Possenti, V., Ragione e verità, Armando editore, Roma 2005.

172 Sobre el principio metodológico en la Filosofía moderna consultar Gilson, E., Le réalis-me méthodique, Téqui, Parigi 1935. Traducción al español: El realismo metódico, Encuentro, Madrid 1977; Berti, E., Ragione scientifica e ragione filosofica nel pensiero moderno, La Goliardica, Roma 1977.

173 Esta idea la recojo de Antonio Livi en su Metafisica e senso comune. Sullo statuto epistemologico della filosofia prima, Casa editrice Leonardo Da Vinci, Roma 2007, p. 136, aunque él no menciona explícitamente a Richard Rorty.

174 Rorty, R., «Introducción» en CP, p. 19.

175 Con el florecimiento de la filosofía analítica, las teorías filosóficas de la verdad han adquirido una notable relevancia en el panorama filosófico contemporáneo. Ver Frápolli, M. J., y Nicolás, J. A, Teorías de la verdad en el siglo xx, Tecnos, Madrid 1997.

176 La utilización de esta expresión la he recogido del texto de Enrico Berti «Verità e Filosofia» en Possenti, V., Ragione e verità, Armando editore, Roma 2005, pp. 23-35.

177 Platón, El sofista, 262 a. Utilizo la traducción al español de N. L. Cordero, en Platón, Diálogos, vol. V, Gredos, Madrid 1988.

178 Platón, El sofista, 262 d.

179 Platón, El sofista, 263 a.

180 Platón, El sofista, 263 b.

181 Platón, El sofista, 263 b

182 Platón, El sofista, 263 e.

183 Cfr. Platón, República V y VII.

184 Berti, E., «Verità e Filosofia», p. 25.

185 Aristóteles, Sobre la interpretación, 1-4. Utilizo la traducción al español de Miguel Candel Sanmartín, en Tratados de lógica (Órganon), vol. II, Gredos, Madrid 1988.

186 Aristóteles, Metafísica IX, 10, 1051b 2-6.

187 Aristóteles, Metafísica, VI, 4, 1027b 25-26, 1028a.

188 Aristóteles, Metafísica, VI, 4, 1027b 18-28.

189 Aristóteles, Metafísica, IX, 10, 1051b 7-9.

190 Aristóteles, Metafísica, IX, 10, 1051b 18-1052a.

191 Aristóteles, Metafísica, V, 29, 1024b 21-23.

192 Cfr. Aristóteles, Metafísica, V, 5 y 7. Berti, E., «Verità e Filosofia», pp. 25-28.

193 Rorty, R., «¿Solidaridad u objetividad?» en ORT, p. 39; «Introducción» en CP, pp. 19-21.

194 Rorty, R., «Introducción» en CP, p. 20.

195 Tomás de Aquino, De veritate q. 1, a. 3, c. Cito por S. Thomae de Aquino, Quaestiones disputatae de veritate, textum Leoninum, Romae 1970: http://www.corpusthomisticum.org/qdv01.html. Siempre que se cite esta obra, la traducción es mía.

196 Tomás de Aquino, De veritate, q. 1, a. 1, c.

197 Tomás de Aquino, De veritate, q. 1, a. 9, c.

198 Parménides, Poema, fr. 3. Para el texto griego utilizo la edición Die Fragmente der Vorsokratiker, Griechisch und Deutsch von

Hermann Diels, Zehnte Auflage Herausgegeben von Walter Kranz, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin 1961. Cito por la traducción al español de Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá, en Los filósofos presocráticos, vol. I, Gredos, Madrid 1978.

199 Parménides, Poema, fr. 8, 34-36.

200 Cfr. Seidl, H., Storia della filosofia e verità, Mursia, Roma 1999, pp. 123-124.

201 Platón, Fedón, 96 b.

202 Platón, Fedro, 278 d; República IV-VI.

203 Aristóteles, Acerca del alma, III, 4, 429a 13-29. Cito por la traducción al español de Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid 1978.

204 Aristóteles, Acerca del alma, III, 4, 429b 22.

205 Berti, E., «Pensiero ed esperienza in Aristotele», en Nuovi studi aristotelici. I. Epistemolgia, logica e dialettica, Morcelliana, Brescia 2004, p. 59. (Cursivas del autor). Comprender o conocer la esencia, por otro lado, no indica que en Aristóteles haya una intuición directa e inmediata de la esencia. Por el contrario, a la intelección de la esencia se llega al final de un trabajo laborioso de búsqueda. Cfr. Aristóteles, Metafísica VII, VIII, IX.

206 Tomás de Aquino, De veritate, q. 1, a. 9, c.

207 Esta identificación se puede traducir en una terminología que sustituye la palabra «adecuación» por la de «conformación». Vittorio Possenti ha propuesto utilizar los términos de «conformidad» para no entender la noción clásica de verdad como la verificación de una adecuación exhaustiva, que expresa todo lo que hay de cognoscible en la res. Possenti, V., «La domanda sulla verità e i suoi concetti» en Possenti, V., (ed.) La questione della verità, Armando editore, Roma 2003, p. 19.

208 Como ha indicado García Marqués, «conocer es poseer inmaterialmente una forma; poseerla en modo consciente». García Marqués, A., «La peculiaridad del conocimiento humano» en Luis

Miguel Pastor (ed.), Cuestiones de Antropología y Bioética, Universidad de Murcia, Murcia 1993, p. 63.

209 Esta idea coincide con la lectura histórica que Rorty presenta en PMN, pp. 50ss.

210 Cfr. Berti, E., «Verità e Filosofia», en Possenti, V., (ed.) Ragione e verità, Armando editore, Roma 2005, p. 29. La crítica más común a la noción de verdad, caracterizada como «teoría de la correspondencia», ligada históricamente a una ontología y epistemología realista es formulada en los siguientes términos: «La teoría de la correspondencia presupone una objetivación del sujeto que participa en la relación cognoscitiva, en el sentido de que interpreta la relación Sujeto-objeto como relación ontológica entre "cosas" comparables objetiva y externamente, como si se tratara de dos objetos cualesquiera del mundo. Sólo saliéndose fuera de la relación podría valorarse el grado de ajuste entre los dos elementos conectados. La ejecución de esta comparación requeriría un punto de vista exterior a todo objeto y a todo sujeto, inviable a todas luces en el contexto humano». Frápolli, M. J., y Nicolás, J. A, Verdad y experiencia, Comares, Granada 1998, p. 11. El problema de esta crítica es que tiende a incluir bajo el epígrafe «teorías de la correspondencia» a la noción «clásica» y a la noción moderna de verdad como reflejo, confundiendo ambas teorías.

211 Livi, A., Verità del pensiero, Lateran University Press, Roma 2002, p. 29; La ricerca della verità, p. 133.

212 Livi, A., Verità del pensiero, pp. 29-30. La ricerca della verità, pp. 132-133.

213 Segura, C., La dimensión reflexiva de la verdad, Eunsa, Navarra 1991, p. 78.

214 Segura, C., La dimensión reflexiva de la verdad, p. 88.

215 En ningún texto de Rorty se justifica el paso necesario que va desde la concepción clásica del realismo a la época moderna. Las lecturas rortyanas de la historia de la filosofía son presentadas de forma breve y muy superficial, como el propio Rorty ha confesado en PMN, 74. En los dos primeros capítulos de La filosofía y el espejo

de la naturaleza se presenta una historia de lo que ha significado el concepto de «mente» («La invención de la mente») y una desconstrucción del mismo («Personas sin mente»). Sin embargo, esta consideración histórica de la mente se centra fundamentalmente en la concepción que surge a partir de Descartes. A pesar de todo, Rorty entiende que la idea de «estar en contacto con las mismas cosas», salvo algunas diferencias generales, es compartida por Platón, Descartes y Kant. De este modo, Rorty está fundiendo la época clásica con el periodo de la Modernidad. Cfr. Rorty, R., «Response to John McDowell» en Rorty and His Critics, pp. 123-128.

216 Rorty, R., «El mundo felizmente perdido» en CP., p. 73.

217 Rorty, R., «El mundo felizmente perdido» en CP., p. 76.

218 Platón, El sofista, 263 b.

219 Aristóteles, Metafísica, IX, 10, 1051b 7-9.

220 Tomás de Aquino, De veritate q. 1, a. 9, c.

221 Possenti, V., Nichilismo e metafisica. Terza navigazione, Armando editore, Roma 2004, pp. 37-41.

222 Aristóteles, Metafísica, I, 1, 980a.

223 Tomás de Aquino, De veritate q. 1, a. 1, c.

224 Livi, A., La ricerca della verità, pp. 158. 163.

225 Livi, A., La ricerca della verità, p. 114.

226 Rorty, R., «Pragmatismo, Davidson y la verdad» en ORT, p. 198.

227 Rorty, R., «El mundo felizmente perdido» en CP, p. 74.

228 Rorty, R., «El mundo felizmente perdido» en CP., p. 74. Como se sabe, este uso de la relación entre el mundo y nuestras creencias procede del filósofo analítico Alfred Tarski en «The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics», Philosophy

and Phenomenological, IV (1944), pp. 341-375. Traducción al español: «La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica» en M. Bunge (ed.), Antología semántica, Nueva visión, Buenos Aires 1960, pp. 111-157.

229 Rorty no está indicando que la teoría semántica de Tarski es trivial. Ver nota al pie nº 13 de «El mundo felizmente perdido» en CP, p. 75.

230 Rorty, R., «El mundo felizmente perdido» en CP, p. 74. (Comillas del autor).

231 Rorty, R., «Pragmatismo, Davidson y la verdad» en ORT, p. 198.

232 Rorty, R., «El mundo felizmente perdido» en CP., p. 76.

233 Aristóteles, Metafísica IX, 10, 1051b 2-6.

234 Platón, El sofista, 263 b.

235 Cfr. Platón, El sofista, 262 a - 263 e; Aristóteles, Sobre la interpretación, 1-4; Metafísica IX, 10, 1051b 2-9. VI, 4, 1027b 18-28.

236 Rorty no puede admitir que la noción de verdad como correspondencia es falsa, es decir, no se corresponde con la realidad, ya que el neopragmatismo no hace uso de la noción de verdad como correspondencia.

237 Rorty, R., nota al pie 16 en «Charles Taylor en torno a la verdad» en TP, p. 125. (Comillas del autor.)

238 Rorty, R., «La contingencia del lenguaje» en CIS, p. 40. (Comillas del autor).

239 Los usos 1, 2 y 3 se encuentran en Rorty, R., «Pragmatismo, Davidson y la verdad» en ORT, p. 175.

240 Rorty, R., PMN, pp. 19. 166; «Pragmatismo, relativismo e irracionalismo» en CP, p. 243; «¿Solidaridad u objetividad?» en ORT, p. 41.

241 Rorty, R., «Introducción» en TP, pp. 13-14.

242 Como se puede apreciar, se está aplicando la noción «clásica» de verdad teorizada tanto por Platón como por Aristóteles, para mostrar la inconsistencia interna del uso neopragmatista de la verdad. Cfr. Platón, El sofista, 263 b; Aristóteles, Metafísica IX, 10, 1051b 2-6.

243 Davidson, D., «Truth Rehabilitated» en Rorty and His Critics, p. 72.

244 Cfr. Rorty, R., «El mundo felizmente perdido» en CP, p. 74.

245 En este sentido, comparto la idea de McDowell de que Rorty se equivoca cuando éste considera que para curarnos de la concepción del conocimiento como representación exacta, deberíamos abandonar el vocabulario de la objetividad y la imagen de un mundo como autoridad sobre nuestro conocimiento. Cfr. McDowell, J., «Towards Rehabilitating Objectivity» en Rorty and His Critics, pp. 109-123.

246 Rorty, R., «El mundo felizmente perdido» en CP., p. 74. (Comillas del autor.)

247 Cuando Rorty critica el fundacionalismo de la epistemología tradicional, a través de las obras de Sellars y Quine, ataca a la filosofía tradicional de haber confundido el proceso causal de adquirir el conocimiento con las cuestiones relacionadas con su justificación. En este sentido, el contacto con «el verdor» es la causa de nuestro conocimiento, pero nunca puede ser la base o fundamento del conocimiento. Cfr. Rorty, R., PMN, p. 172.

248 Tomás de Aquino, De potentia, 7, 10 ad 5. Cito por S. Thomae de Aquino, De potentia, en Quaestiones disputatae de potentia, textum Leoninum, Romae 1970: http://www.corpusthomisticum.org/qdv01.html.

249 Pieper, J., El descubrimiento de la realidad, Rialp, Madrid 1974, p. 29.

250 El término νοῦς se corresponde con el término latino (usado a

partir de Boecio) intellectus , traducido al alemán por el monje benedictino Notker como Vernunft y usado para traducir a partir de Kant y de Baumgarten el término latino ratio. Por la enorme influencia de Kant en toda la filosofía, el término viene traducido normalmente como razón. Sin embargo, para evitar los equívocos en la relación razón-intelecto, νοῦς, intellectus, vendrá siempre referido al intelecto, es decir, a la capacidad intelectiva que posee el ser humano para comprender la realidad. Por otro lado, tampoco se debe confundir el término νοῦς, intellectus, con una especie de intuición como conocimiento inmediato, no discursivo, como la intuición de la que habla Bergson. Berti, E., Le ragioni di Aristotele, Laterza, Roma 1989, pp. 12-13.

251 Aristóteles, Metafísica, IX, 10, 1051b 30-32.

252 Aristóteles, Acerca del alma, II, 6, 430a 25-26.

253 Aristóteles, Metafísica, IX, 10, 1051b 32-33.

254 Aristóteles, Segundos analíticos, II, 19, 99b 36 - 100a 2.

255 Aristóteles, Segundos analíticos, I, 101a 36 - 101b 4.

256 Berti, E., «Pensiero ed esperienza in Aristotele», p. 60.

257 Cfr. Aristóteles, Metafísica, I, 981a 24-30.

258 Aristóteles, Segundos analíticos, II, 100a 15-16.

259 Cfr. Aristóteles, Acerca del alma, III, 5-8.

260 Para la exposición de la formación de conceptos en Aristóteles me ha sido de gran utilidad el texto de Enrico Berti, «Apodittica e dialettica» en Le ragioni di Aristotele, pp. 11-18; Berti, E., «Pensiero ed esperienza in Aristotele», pp. 55-63.

261 Cfr. Livi, A., La ricerca della verità, p. 125.

262 Cfr. Livi, A., La ricerca della verità, p. 323.

263 Como ha indicado Bernard Williams, la conclusión más drástica del pragmatismo de Rorty dice que lo único que podemos hacer es

comparar la descripción que nosotros hacemos del mundo con otras descripciones. Cfr. Williams, B. (ed.), «Auto-da-fé: Consequences of Pragmatism» in Malachowski, A., (ed.) Reading Rorty: Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and Beyond), Basil Blackwell, Oxford 1990, p. 27.

264 Cfr. Rorty, R., PMN, pp. 13-21. 128. 133; «Introducción» en CP, pp. 19-59, especialmente p. 24 en la que Rorty afirma que el panorama que ofreció en La filosofía y el espejo de la naturaleza es paralelo al de la filosofía continental donde se trata los elementos metafísicos del pensamiento de Nietzsche, Heidegger y Derrida. Resulta verdaderamente esclarecedor esta conexión entre metafísica y epistemología en el «Prefacio» a El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética (Lecciones impartidas por Rorty en la Cátedra Ferrater Mora de Pensamiento Contemporáneo, de la Universidad de Girona, en junio de 1996), Ariel, Barcelona 2000, pp. 7-19. Rorty indica que la creencia en la conciencia interior que los dualistas cartesianos profesan es equivalente a la creencia en el Dios de la teología ortodoxa del monoteísmo occidental: «Cultural politics and the question of the existence of God» en Philosophy as Cultural Politics, (Philosophical Papers, Volume 4), Cambridge University Press, Cambridge 2007, pp. 3-26, Ver también Rorty, R., Vattimo, G., The Future of Religion, edited by Santiago Zabala, Columbia University Press, New York 2005. Traducción al español: El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía, Paidós, Barcelona 2006.

265 Rorty, R., «Trotsky y las orquídeas silvestres» en Pragmatismo y política, Paidós, Barcelona 1998, p. 31. Título original: «Trotsky and the Wild Orchids» in Philosophy and Social Hope, Penguin Books, London 1999.

266 Rorty, R., «Trotsky y las orquídeas silvestres», p. 31.

267 Rorty, R., «Trotsky y las orquídeas silvestres», p. 30.

268 Rorty, R., «Trotsky y las orquídeas silvestres», p. 31.

269 Rorty, R., «Trotsky y las orquídeas silvestres», p. 32.

270 Rorty, R., «Trotsky y las orquídeas silvestres», p. 33.

271 Rorty, R., «Trotsky y las orquídeas silvestres», p. 34. (Comillas del autor.)

272 Rorty, R., «Trotsky y las orquídeas silvestres», p. 35. (Comillas del autor.)

273 Rorty, R., «Trotsky y las orquídeas silvestres», pp. 36-37.

274 Cfr. Rorty, R., «Pragmatismo y religión» en El pragmatismo, una versión, p. 36.

275 Rorty R., «Heidegger, contingencia y pragmatismo» en EHO, p. 49.

276 Rorty, R., «Introducción» en CIS, p. 17. En la respuesta que dio a Michael Williams, Rorty reconoce que ni tuvo ni tiene definiciones apropiadas para la metafísica: «Debería haber dado definiciones apropiadas de "metafísica" y "epistemología". No tuve, ni tengo, dichas definiciones». Rorty, R., «Response to Michael Williams» en Rorty and His Critics, p. 213. (La traducción es mía.) El texto original dice: I should have had to give suitable definitions of «metaphysics» and «epistemology». I had, and have, no such definitions. El profesor Frank Ankersmit ha manifestado recientemente que la historia, la conciencia histórica, los historiadores y el pensamiento histórico no formaban parte de los intereses profesionales de Rorty. Cfr. Ankersmit, F., «Rorty and History» en New Literary History, 38 (2008), pp. 79-100.

277 Rorty, R., Cuidar la libertad, p. 66.

278 Rorty, R., «Pragmatismo y religión» en El pragmatismo, una versión, p. 36.

279 Rorty, R., «Pragmatismo y religión» en El pragmatismo, una versión, p. 8. Cfr. Dombrowski, D., «Rorty versus Hartshorne, or, Poetry versus Metaphysics» en Metaphilosophy, vol. 38, n. 1 (January 2007), pp. 88-110.

280 Rorty, R., «La contingencia del yo» en CIS, p. 46.

281 Rorty, R., «Creación de sí mismo y afiliación: Proust, Nietzsche y Heidegger» en CIS, p. 115.

282 Rorty, R., «La contingencia del yo» en CIS, p. 49.

283 Rorty, R., «Ironía privada y esperanza liberal» en CIS, p. 91.

284 Cfr. Owens, J., «The obligations of Irony: Rorty on Irony, Autonomy, and Contingency» en The Review of Metaphysics, n. 54 (September 2000), pp. 27-41.

285 Rorty, R., «Deconstrucción y circunvención» en EHO, p. 145.

286 Rorty, R., «Deconstrucción y circunvención» en EHO, p. 131; cfr. «De la teoría ironista a las alusiones privadas: Derrida» en CIS, pp. 141- 156.

287 Rorty, R., «Creación de sí mismo y afiliación» en CIS, p. 116.

288 Esta definición la presenta Darós en su artículo «La propuesta filosófica de Richard Rorty», en Daímon, nº 23 (2001), p. 105.

289 Rorty, R., «Ironía privada y esperanza liberal» en CIS, p. 93.

290 Rorty, R., «La contingencia de los problemas filosóficos» en TP, p. 313. Es preciso señalar que Richard Rorty no da una definición clara y suficiente de esencia. De sus textos se desprende la idea según la cual, la esencia de algo está constituida por el conjunto de notas que pertenecen necesariamente a un objeto. Rorty habla de rasgos no relacionales de X frente a los rasgos intrínsecos de los objetos o la naturaleza intrínseca de algo. Rorty, R., «Un mundo sin substancias o esencias» en ¿Esperanza o conocimiento?, p. 48.

Rorty —retomando la sugerencia del poeta Philip Larkin— indica que los filósofos prenietzscheanos han intentado buscar una «marca ciega», que nos diga qué somos en realidad. Esta marca ciega es la que señala lo constitutivo del ser humano, es decir, la esencia del yo: un núcleo esencial, que constituye a la persona, la define y la caracteriza como lo que realmente es. Cfr. Rorty, R., «La contingencia del yo» en CIS, pp. 43-46. Una substancia natural aristotélica se divide, según Rorty, «en una esencia central —una esencia dotada de una finalidad connatural— y un conjunto de accidentes periféricos». Rorty, R., «Freud y la reflexión moral» en EHO, p. 202.

Cuando Rorty se plantea si tiene sentido hablar de la naturaleza intrínseca o esencia de los números el neopragmatista considera que la esencia del número sería «un núcleo esencial rodeado de una penumbra de relaciones accidentales». Rorty, R., «Un mundo sin substancias o esencias» en ¿Esperanza o conocimiento?, p. 51. Por lo demás, en el artículo de Darós no se indica ninguna referencia directa a los textos fuente de Rorty. Es posible que Darós se halla ceñido al uso que procede de los tópicos en la historia de la filosofía, pero sin ningún tipo de análisis sobre la noción de esencia.

291 Rorty, R., «Ironía privada y esperanza liberal» en CIS, p. 92. (comillas del autor).

292 Rorty, R., «Ironía privada y esperanza liberal» en CIS, p. 92.

293 Rorty, R., «Ironía privada y esperanza liberal» en CIS, p. 95.

294 Rorty, R., «Introducción» en CIS, p. 15.

295 Rorty, R., «Introducción» en CIS, p. 17. En este mismo lugar, Richard Rorty recoge el uso del término liberal de Judith Shklar y dice: «Los liberales son personas que piensan que los actos de crueldad son lo peor que se puede hacer».

296 Rorty, R., «Ironía privada y esperanza liberal» en CIS, p. 91.

297 Richard Rorty usa el término metaestable de Sartre. Rorty, R., «Ironía privada y esperanza liberal» en CIS, p. 92. Cfr. Topper, K., «Richard Rorty, Liberalism and the Politics of Redescription» en American Political Science Review, vol. 89, nº 4 (1995), pp. 954-965. Recopilado por Alan Malachowski en Richard Rorty, vol. 3, pp. 33-56.

298 Rorty, R., «Ironía privada y esperanza liberal» en CIS, p. 93. (Cursivas y comillas del autor).

299 Rorty, R., «Ironía privada y esperanza liberal» en CIS, p. 94.

300 Rorty, R., «La verdad sin correspondencia» en ¿Esperanza o conocimiento?, pp. 14-15. Ver también Rorty, R., «Prólogo» en CP, p. 13; «Introducción» en TP, p. 11.

301 Rorty, R., «Ironía privada y esperanza liberal» en CIS, p. 96.

302 Rorty, R., «Creación de sí mismo y afiliación» en CIS, pp. 116-117.

303 Rorty, R.,«Ironía privada y esperanza liberal» en CIS, pp. 95-96. Algunos especialistas han considerado las posibilidades del ironismo, concluyendo que si Rorty está seriamente defendiendo al ironista, su propia visión del ironista se autorrefuta. Pues si Rorty no pretende que su propuesta en favor del ironista se tome en serio, sino como una actitud poética que permita la sustitución del metafísico, entonces, esto se aceptará, irónicamente, en la medida en que sus lectores lo tomen en serio. La efectividad del ironista reside, precisamente, en no llegar a comprender que todo es «ironía». Una vez que la ironía se ha hecho explícita, ya no se puede tomar en serio la propia propuesta del ironista. Cfr. Cleveland, T., «The Irony of Contingency and Solidarity» en Philosophy, vol. 70, n. 272 (1995), pp. 217-245. Recopilado por Alan Malachowski en Richard Rorty, vol. 3, pp. 157-177; Cole, Steven E., «Evading the Subject: The Poverty of Contingency Theory» en Herbert W. Simons and Michael (eds.), After Postmodernism: Reconstructing Ideology Critique, Sage, London 1994, pp. 38-57. Recopilado por Alan Malachowski en Richard Rorty, vol. 3, pp. 267-283.

304 Para Rorty, Nietzsche no era únicamente un teólogo rico no metafísico, sino «un teórico antimetafísico». Rorty, R., «Creación de sí mismo y afiliación» en CIS, p. 117. Rorty debe su interpretación de Nietzsche a la obra de Alexander Nehamas, Nietzsche: Life as Literature, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1985. Traducción al español: Nietzsche, la vida como literatura, traducción de Ramón J. García (Madrid), Turner, FCE, México 2005.

305 Rorty, R., «Creación de sí mismo y afiliación» en CIS, p. 118. (Cursivas del autor).

306 Rorty, R., «Creación de sí mismo y afiliación» en CIS, p. 122.

307 Rorty, R., CIS, p. 123. Rorty recoge de la obra de Nietzsche Humano, demasiado humano: un libro para los espíritus libres, la idea de que «todo lo que se ha formulado con el carácter de una

hipótesis acerca del "hombre" es "en lo fundamental sólo una afirmación acerca del hombre dentro de un espacio de tiempo muy limitado"». Rorty R., «Creación de sí mismo y afiliación» en CIS, p. 122. (Cursivas y comillas del autor). Cfr. Nietzsche, F., Humano, demasiado humano: un libro para los espíritus libres, Introducción de Manuel Barrios, traducción de Alfredo Brotons, 2 vol. Clásicos de pensamiento Akal, Madrid 1996.

308 Rorty, R., «Creación de sí mismo y afiliación» en CIS, p. 125.

309 Rorty, R., «Creación de sí mismo y afiliación» en CIS, p. 120.

310 Rorty, R., «La contingencia del yo» en CIS, pp. 47. 49.

311 En el capítulo «Creación de sí mismo y afiliación: Proust, Nietzsche y Heidegger» en CIS, pp. 115-139, Richard Rorty expone los elementos que hacen que el proyecto originario de Nietzsche se halla traicionado.

312 Rorty, R., «Creación de sí mismo y afiliación» en CIS, pp. 120-121.

313 Rorty, R., CIS, p. 121.

314 Rorty, R., «Creación de sí mismo y afiliación» en CIS, p. 123.

315 Rorty, R., «Creación de sí mismo y afiliación» en CIS, p. 124.

316 Rorty, R., «Creación de sí mismo y afiliación» en CIS, p. 125.

317 Rorty, R., «Creación de sí mismo y afiliación» en CIS, p. 125.

318 Rorty, R., «Creación de sí mismo y afiliación» en CIS, p. 126. (Comillas del autor.)

319 Rorty, R., «La filosofía como ciencia, como metáfora y como política» en EHO, p. 28.

320 La intención de Rorty no es otra si no mostrar las tesis de Heidegger que avalan el pragmatismo, indicando los puntos de ruptura. Cfr. Rorty R., «Heidegger, contingencia y pragmatismo» en EHO, pp. 49-78.

321 Rorty, R., «Superando la tradición: Heidegger y Dewey» en CP, p. 113. Un especialista del pensamiento de Heidegger, John Caputo, ha analizado algunas de las diferencias entre Heidegger y Rorty, centrándose en las nociones de ser, lenguaje y hermenéutica en «The Thought of Being and the Conversation of Mankind: The Case of Heidegger and Rorty» en Review of Metaphysics, vol. 36 (1983), pp. 661-685. Recopilado por Alan Malachowski en Richard Rorty, vol. 4, pp. 59-77.

322 Rorty R., «Heidegger, contingencia y pragmatismo» en EHO, pp. 57-58. Cfr. Heidegger, M., Sein und Zeit, Niemayer, Tübingen, 1953. Traducción al español: Ser y tiempo, traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C., Trotta, Madrid 2003. El pensador norteamericano reproduce la lista cronológica de abreviaturas de la historia del Ser, que aparece en «Esbozos para una historia del ser como metafísica» en el segundo volumen de la obra de Heidegger con el título Nietzsche. Esta resumida historia de la filosofía occidental va desde la convicción griega de la comprensión de archai, de los principios hasta el diseño tecnológico y el control de las cosas. Así, para Heidegger, la lista cronológica de abreviaturas de las comprensiones del Ser por parte de los filósofos es una escalera mecánica descendente, en la que una vez nos montamos en ella con Platón, descenderemos irremediablemente hasta Nietzsche. Cfr. Rorty, R., «Heidegger, contingencia y pragmatismo» en EHO, pp. 49ss. Cfr. Heidegger, M., Nietzsche, 2 Bände, Neske, Pfullingen 1961. Traducción al español: Nietzsche, traducción de Juan Luis Vermal, Destino, Barcelona 2000.

323 Cfr. Heidegger, M., Carta sobre el humanismo, Taurus, Madrid 1970.

324 Rorty, R., «Heidegger, contingencia y pragmatismo» en EHO, p. 51. (Cursivas y comillas del autor).

325 Heidegger, M., Zur Sache des Denkens, Niemeyer, Tubinga 1976; cfr. Tiempo y ser, traducción de José Luis Molinuevo, Tecnos, Madrid 2000.

326 Rorty, R., «Heidegger, contingencia y pragmatismo» en EHO, pp. 51-54.

327 Rorty, R., «Heidegger, contingencia y pragmatismo» en EHO, p. 55. Rorty considera que Heidegger situó a todos los filósofos que concretaron una nueva comprensión del Ser en la historia de la metafísica. Todos ellos invocaban la distinción griega entre realidad y apariencia. Rorty, R., «Creación de sí mismo y afiliación» en CIS, p. 129.

328 Rorty, R., «Creación de sí mismo y afiliación» en CIS, p. 129.

329 Rorty, R., «Creación de sí mismo y afiliación» en CIS, p. 129.

330 Rorty, R., «Heidegger, contingencia y pragmatismo» en EHO, pp. 66-67; «Creación de sí mismo y afiliación» en CIS, p. 129.

331 Cfr. Heidegger, M., Die Grundprobleme der Phänomenologie, Gesamtausgabe, vol. 24, Klostermann, Frankfurt 1975.

332 Rorty, R., «Heidegger, contingencia y pragmatismo» en EHO, p. 61. (Cursivas y comillas del autor.)

333 Rorty, R., «Heidegger, contingencia y pragmatismo» en EHO, p. 61.

334 Rorty, R., «Heidegger, contingencia y pragmatismo» en EHO, p. 60. (Cursivas del autor.)

335 Rorty, R., «Heidegger, contingencia y pragmatismo» en EHO, p. 62.

336 Rorty, R., «Creación de sí mismo y afiliación» en CIS, p. 131. Más adelante, Rorty dice que Heidegger «desea palabras que no puedan ser empleadas como si formaran parte del léxico último "correcto". Desea un léxico último que se consuma así mismo; palabras que pongan de manifiesto que no son representaciones de una esencia real [...]» p. 133.

337 Rorty, R., «Creación de sí mismo y afiliación» en CIS, p. 136.

338 Rorty, R., «Heidegger, Kundera y Dickens» en EHO, p. 103.

339 Rorty, R., «Heidegger, Kundera y Dickens» en EHO, p. 105.

340 Rorty, R., «Heidegger, Kundera y Dickens» en EHO, p. 105.

341 Rorty, R., «Heidegger, Kundera y Dickens» en EHO, p. 106.

342 Rorty, R., «Heidegger, Kundera y Dickens» en EHO, pp. 106-107.

343 Rorty, R., «Creación de sí mismo y afiliación» en CIS, p. 138.

344 Rorty, R., «Deconstrucción y circunvención» en EHO, p. 139. (Comillas del autor.)

345 Rorty, R., «De la teoría ironista a las alusiones privadas: Derrida» en CIS, p. 141.

346 Rorty, R., «Deconstrucción y circunvención» en EHO, pp. 134-135. Cfr. Derrida, J., Márgenes de filosofía, Cátedra, Madrid 1989; Posiciones: entrevista con Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine y Guy Scarpetta, Pre-textos, Valencia 1977.

347 Rorty, R., «Deconstrucción y circunvención» en EHO, p. 140.

348 Rorty, R., «Deconstrucción y circunvención» en EHO, pp. 140-142.

349 Rorty, R., «Del ironismo a las alusiones privadas: Derrida» en CIS, p. 144.

350 Simon Critchley no está de acuerdo con esta interpretación de Rorty, pues el primero entiende que la filosofía desconstruccionista de Derrida posee compromisos éticos y consecuencias políticas. Cfr. Critchley, S., «Deconstruction and Pragmatism: Is Derrida a Private Ironist or a Public Liberal?» en European Journal of Philosophy, vol. 2, n. 1, (1994), pp. 1-21. Recopilado por Alan Malachowski en Richard Rorty, vol. 4, pp. 109-129. Ver también Caputo, J. D., «On Not Circumventing the Quasi-Transcendental: The Case of Rorty and Derrida» en Madison G. B. (ed.), Working Through Derrida, Northwestern University Press, Evanston (IL) 1993, pp. 147-169. Recopilado por Alan Malachowski en Richard Rorty, vol. 4, pp. 131-152.

351 Rorty, R., PMN, p. 11.

352 Cfr. Rorty, R., «Deconstrucción y circunvención» en EHO, p. 143.

353 Rorty, R., «Deconstrucción y circunvención» en EHO, pp. 142-144.

354 Rorty, R., «Deconstrucción y circunvención» en EHO, p. 144.

355 Rorty, R., «Deconstrucción y circunvención» en EHO, p. 145.

356 Rorty, R., «Deconstrucción y circunvención» en EHO, p. 145.

357 Zabala, S., «Introducción: Una religión sin teístas ni ateos» en Rorty, R., Vattimo, G., El futuro de la religión, p. 26.

358 Rorty, R., «Introduction: Relativism: Finding and Making» en PSH, p. xvi. (La traducción es mía.)

359 Cfr. Rorty, R., Filosofía y futuro, Gedisa, Barcelona 2002. Título original: «Philosophy and the Future» en Rorty and Pragmatism: The Philosopher Responds to his Critics (ed. Herman Staatkamp), TN: Vanderbilt University Press, Nashville, London 1995.

360 Rorty, R., PMN, p. 325.

361 Rorty, R., «Introducción» en CP, p. 20.

362 Rorty, R., What is the Use of Truth?, p. 38. (La traducción es mía.)

363 Rorty, R., «Deconstrucción y circunvención» en EHO, pp. 145. 149; «Habermas, Derrida y las funciones de la filosofía» en TP, p. 358.

364 Rorty, R., «Prefacio» a El pragmatismo, una versión, p. 7.

365 Rorty, R., «Prefacio» a El pragmatismo, una versión, p. 21.

366 Rorty, R., «Introduction: Relativism: Finding and Making» en PSH, p. xxvii; «Prefacio» en El pragmatismo, una versión, pp. 10. 21.

367 Rorty, R., «Introducción» en CP, p. 58.

368 Rorty, R., «Pragmatismo y religión» en El pragmatismo, una versión, p. 36.

369 Rorty, R., What is the use of Truth?, p. 40. (La traducción es mía).

370 Rorty, R., «Pragmatismo y religión» en El pragmatismo, una versión, p. 21.

371 Rorty, R., «La contingencia de una comunidad liberal» en CIS, p. 64. (Comillas del autor).

372 Rorty, R., Cuidar la libertad, p. 66. (Comillas del autor.) Cfr. «Religious Faith, Intellectual Resposability and Romance» y «Religion As Conversation-stopper» en PSH, pp. 148-167 y 168-174. Para una exposición más detallada de la posición del neopragmatismo respecto a la religión ver el estudio de Elijah Dann, After Rorty. The Possibilities for Ethics and Religious Belief, Continuum, London 2006.

373 Para Rorty, el argumento filosófico clásico de que «toda crítica de la filosofía no es más que mala filosofía (“La filosofía siempre sepulta a sus sepultureros”, “No puedes poner fin a la filosofía prolongando la filosofía”, etc.)» siempre le ha sonado sumamente débil. Rorty, R., «Derrida y la tradición filosófica» en TP, p. 377.

374 Rorty, R., «Introducción» en ORT, p. 30. (Comillas del autor).

375 Rorty, R., ¿Es Derrida un filósofo transcendental? en EHO, p. 171; «La contingencia del lenguaje» en CIS, p. 29.

376 Rorty, R., ¿Es Derrida un filósofo transcendental? en EHO, p. 172.

377 Rorty, R., «La contingencia del lenguaje» en CIS, p. 29. Derrida, en cambio, habría demostrado a sus rivales que «el rastro» —lo que hace, por ejemplo, que el término différance se separe de la tradición metafísica— no es ni un fundamento, ni un origen y, por lo tanto, no proporciona una ontoteología manifiesta o encubierta. Rorty considera que «quienes desean dejar a un lado la metafísica

de la presencia no deberían hablar de demostrar». Rorty, R., «Deconstrucción y circunvención» en EHO, p. 147. (Cursivas del autor); cfr. «Panrelacionismo» en El pragmatismo, una versión, pp. 55ss.

378 Rorty, R., «La contingencia del lenguaje» en CIS, p. 28.

379 Rorty, R., «La contingencia del lenguaje» en CIS, p. 28.

380 Rorty, R., «Creación de sí mismo y afiliación» en CIS, p. 116.

381 Rorty, R., «Creación de sí mismo y afiliación» en CIS, p. 116.

382 Rorty, R., «El idealismo del siglo xix y el textualismo del xx» en CP, p. 230. Darós ha examinado la filosofía abandonista y pragmática de Rorty, señalando que el pragmatismo no se presenta como una filosofía de fundamentos, sino de acción. Cfr. Darós, W. R., «¿Abandonar la filosofía es también filosofar? La propuesta de R. Rorty», en Pensamiento, nº 222 (2002), pp. 387-410.

383 Rorty, R., «La contingencia de una comunidad liberal» en CIS, p. 64.

384 Rorty, R., «Derrida y la tradición filosófica» en TP, p. 378.

385 Rorty, R., «La contingencia de una comunidad liberal» en CIS, pp. 73-74.

386 Rorty, R., «Deconstrucción y circunvención» en EHO, p. 149. (Comillas del autor.)

387 Rorty, R., «Deconstrucción y circunvención» en EHO, p. 151.

388 Rorty, R., «Dos significados de «logocentrismo»: respuesta a Norris» en EHO, p. 154. (Comillas del autor).

389 Para ver la relación entre Rorty y la literatura ver la exposición de Leypoldt, G., «Uses of Metaphor: Richard Rorty's Literary Criticism and the Poetics of World-Making» en New Literary History, nº 39 (2008), pp. 145-163. Cfr. Bernstein, R., «Rorty's Liberal Utopia» en The New Constellation, Cambridge Press, Cambridge 1991, pp. 258-292. Recopilado por Alan Malachowski

en Richard Rorty, vol. 3, pp. 5-32.

390 Rorty, R., «Creación de sí mismo y afiliación» en CIS, pp. 119-120. Robert Brandom expone la aportación positiva de Rorty respecto a la distinción entre hacer cosas grandes y conformarse con ofrecer otro vocabulario, que diferencia, respectivamente, al metafísico y al poeta. Brandom, R., «Vocabularies of Pragmatism: Synthesizing Naturalism and Historicism» en Rorty and His Critics, pp. 172-174. 179-181.

391 Rorty, R., «Creación de sí mismo y afiliación» en CIS, p. 120.

392 Rorty, R., «Creación de sí mismo y afiliación» en CIS, p. 121.

393 Rorty, R., «Creación de sí mismo y afiliación» en CIS, p. 122.

394 Rorty, R., «Creación de sí mismo y afiliación» en CIS, p. 122.

395 Rorty, R., «Creación de sí mismo y afiliación» en CIS, p. 126.

396 Rorty, R., «Creación de sí mismo y afiliación» en CIS, p. 126.

397 Rorty, R., «Heidegger, Kundera, Dickens» en EHO, pp. 101-121.

398 Rorty, R., «Heidegger, Kundera, Dickens» en EHO, p. 111.

399 Rorty, R., «Heidegger, Kundera, Dickens» en EHO, p. 111.

400 Rorty, R., «Heidegger, Kundera, Dickens» en EHO, p. 112.

401 Rorty, R., «Heidegger, Kundera, Dickens» en EHO, p. 112.

402 Rorty, R., «Heidegger, Kundera, Dickens» en EHO, p. 113. (Cursivas del autor).

403 Rorty, R., «Heidegger, Kundera, Dickens» en EHO, p. 115.

404 Rorty, R., «Heidegger, Kundera, Dickens» en EHO, pp. 115-116.

405 Parménides, Poema, fr. 3.

406 Seidl, H., Storia della filosofia e verità, pp. 122-123.

407 García Marqués, A., «¿Qué es eso de Metafísica?», en Razón y Praxis, Edeval, Valparaíso (Chile) 1994, p. 24.

408 Platón, Fedón, 96 a.

409 Platón, Fedón, 98 c-e.

410 Platón, Fedón, 99 d-100b.

411 Seidl, H., Storia della filosofia e verità, p. 126.

412 García Marqués, A., «¿Qué es eso de Metafísica?», p. 26.

413 Aristóteles, Metafísica, I, 1, 981a 15-30.

414 Aristóteles, Metafísica, I, 2, 982a 4-6.

415 Aristóteles, Metafísica, I, 2, 983a 21.

416 Aristóteles, Metafísica, I, 1, 981b 28.

417 Berti, E., Struttura e significato della Metafisica di Aristotele, Edusc, Roma 2006, p. 36.

418 Aristóteles, Metafísica, I, 1, 982a 2-3.

419 Giovanni Reale ha indicado que con estas dos últimas líneas de Metafísica I, 1 se confirma la tesis de que «la sabiduría es ciencia de causas». Reale, G., Aristotele. Metafisica, Sommari e commentario, vol III, Vita e pensiero, Milán 1993, pp. 24-25.

420 Aristóteles, Metafísica, I, 2, 982a 6-20.

421 Aristóteles, Metafísica, I, 2, 982a 6-9.

422 Aristóteles, Metafísica, I, 2, 982a 21-23. En la traducción de Yebra aparece «Ciencia universal».

423 Como ha aclarado Reale, el término universal no tiene el significado del universal abstracto, sino que se refiere a los principios, a las primeras causas. Estas explican los fundamentos, las condiciones de todo lo que hay. Por tanto, las primeras causas son universales, ya que son causa de todo lo que hay. Cfr. Reale, G.,

Aristotele. Metafisica, Sommari e commentario, pp. 26-27.

424 Aristóteles, Metafísica, I, 2, 982a 20 - 982b 8.

425 Aristóteles, Metafísica, I, 2, 982b 8.

426 Aristóteles, Metafísica, I, 2, 982b 9.

427 Aristóteles, Metafísica, I, 3, 983a 33.

428 Aristóteles, Metafísica, I, 7, 988a 18-23. Cristina Rossitto ha indicado que Aristóteles no pretende ofrecer una historia de la filosofía, en el sentido moderno del término, sino un intento teorético, es decir, filosófico. Por consiguiente, Aristóteles no está diciendo que este o aquel filósofo poseía, por ejemplo, el concepto de causa material, sino que la causa o el principio puesto por dicho filósofo, a la luz de la doctrina de Aristóteles, puede ser interpretado como causa material. Cfr. Rossitto, C., «Metafisica» en Berti, E., Guida ad Aristotele, Laterza, Bari-Roma 2007, pp. 199-239.

429 Aristóteles, Metafísica, I, 7, 988b 16-19. Berti, E., Struttura e significato della Metafisica di Aristotele, p. 39.

430 Aristóteles, Metafísica, II, 1, 993b 20. En esta caso, el término «filosofía» —que Yebra lo ha transcrito en mayúscula— hace referencia a la σοφία. En Metafísica, I, 3, 983b 21, cuando Aristóteles expone el pensamiento de Tales, lo reconoce como el primero, el iniciador de «tal filosofía», es decir, de este tipo de filosofía, no de la filosofía en general, sino de este saber que se ocupa de las causas primeras y principios. En este caso, la σοφία viene también denominada con la palabra φιλοσοφία. Cfr. Berti, E., Struttura e significato della Metafisica di Aristotele, p. 40.

431 Aristóteles ha empleado el término filosofía (φιλοσοφία) en Metafísica, I, 3, 983b 21, para referirse a la ciencia que investiga las causas primeras y los principios, y que fue iniciada por Tales.

432 Aristóteles, Metafísica, II, 1, 993b 23-24.

433 Aristóteles, Metafísica, II, 1, 993b 29-30.

434 Aristóteles, Metafísica, II, 1, 993b 29-30. Berti, E., Aristotele. Dalla Dialettica alla filosofia prima, Bompiani, Milano 2004, p. 411.

435 Aristóteles, Metafísica, II, 2, 994a 2.

436 Aristóteles, Metafísica, IV, 1, 1003a 21-22.

437 Aristóteles, Metafísica, IV, 1, 1003a 22-24.

438 Aristóteles, Metafísica, IV, 1, 1003a 21-24. Berti, E., Struttura e significato della Metafisica di Aristotele, p. 57. García Marqués, A., «¿Qué es eso de Metafísica?», p. 27.

439 A menudo se cae en el error de creer que la fórmula τὸ ὂν ᾗ ὄν, significa un modo de ser universal aplicable a todo y de modo abstracto. Nada más lejos de la realidad. Aristóteles utiliza esta expresión para caracterizar el objeto de esta ciencia, que consiste en la totalidad de la realidad, del ente, de todo lo que es. Reale, G., Guía de lectura de la Metafísica de Aristóteles, Herder, Barcelona 1999, p. 145. Seidl, H., Metafisica e realismo, Lateran University Press, Roma 2007, pp. 16-17.

440 Aristóteles, Metafísica, IV, 1, 1003a 26-28.

441 Esta recuperación de la doctrina etiológica en relación a la doctrina ontológica del ente en cuanto ente es la que permite defender la coherencia interna y sistemática de la Metafísica de Aristóteles. Para ver esta coherencia entre la ontología y la etiología, consultar Reale, G., Il concetto di filosofia prima e l´unità della Metafisica di Aristotele, Vita e pensiero, 5ª ed., Milán 1993, pp. 31-34 y 101-104.

442 En realidad, para algunos autores la formulación del objeto de la Metafísica del «ente en cuanto ente» es propuesta por Aristóteles como solución a las primeras cuatro aporías presentadas en el libro B de la Metafísica. Cfr. Berti, E., Struttura e significato della Metafisica di Aristotele, pp. 57ss; «La interpretación heideggeriana de la metafísica de Aristóteles como ontoteología» en Sáez L., de la Higuera, J. y Zúñiga, J. F., (eds), Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo, Biblioteca nueva, Madrid 2007, pp. 85-103.

443 Aristóteles, Metafísica, IV, 1, 1003a 31.

444 Aristóteles, Metafísica, IV, 2, 1003a 33.

445 Aristóteles, Metafísica, IV, 2,1003b 5-6.

446 Generalmente οὐσία se traduce por substancia o por entidad. Desde el punto de vista gramatical οὐσία es el sustantivo abstracto que procede del participio femenino del verbo ser: ὅν, οὐσα, ὅν. De οὐσα viene οὐσία, término que había sido usado por Platón para indicar aquello que era en sentido fuerte, permanente y estable, es decir, las ideas. Berti, E., Struttura e significato della Metafisica di Aristotele, p. 62.

447 Aristóteles, Metafísica, IV, 2, 1003b 5-10.

448 Aristóteles, Metafísica, IV, 2, 1003b 16.

449 Aristóteles, Metafísica, IV, 2, 1003b 19.

450 Reale, G. Il concetto di filosofia prima e l´unità della Metafisica di Aristotele, pp. 109-113.

451 Aristóteles, Metafísica, VII, 1, 1028a 34-36.

452 Aristóteles, Metafísica, VII, 1, 1028a 36 - 1028b 2.

453 Aristóteles, Metafísica, VII, 1, 1028b 2-4.

454 Aristóteles, Metafísica, VII, 1, 1028b 6-7. Berti, E., Struttura e significato della Metafisica di Aristotele, p. 84.

455 Aristóteles, Metafísica, VI, 1, 1025b 20-21.

456 Aristóteles, Metafísica, VI, 1, 1026a 13-14.

457 Aristóteles, Metafísica, VI, 1, 1026a 14-15.

458 Aristóteles, Metafísica, VI, 1, 1026a 10-14.

459 Aristóteles, Metafísica, VI, 1, 1026a 16.

460 Aristóteles, Metafísica, VI, 1, 1026a 16-18.

461 Aristóteles, Metafísica, VI, 1, 1026a 19-20. La traducción de Yebra dice Teología. En el texto griego se lee θεολογική; este término es un adjetivo que presupone el sustantivo ciencia o filosofía y significa «teológica». Cfr. Berti, E., Struttura e significato della Metafisica di Aristotele, p. 76.

462 Berti, E., «La Metafisica di Aristotele: "onto-teologia" o "filosofia prima"?» en Nuovi studi aristotelici. II. Fisica, antropologia e metafisica, Morcelliana, Brescia 2005, pp. 407-408.

463 Aristóteles, Metafísica, VI, 1, 1026a 23-25.

464 Aristóteles, Metafísica, IV, 1, 1003a 21-22.

465 Aristóteles, Metafísica, VI, 1, 1026a 25-32.

466 Aristóteles, Metafísica, IV, 2, 1004a 6-9.

467 Reale, G. Il concetto di filosofia prima e l´unità della Metafisica di Aristotele, pp. 149-154.

468 Aristóteles, Metafísica, IV, 2, 1003b 16-17.

469 La identificación de lo que es primero con el principio viene aclarado por Aristóteles en el libro Δ: «A todos los principios es común ser los primero desde lo cual algo es o se hace o se conoce». Aristóteles, Metafísica, V, 1, 1013a 16-18. Esta definición es comparable a la del significado de «anterior». Cfr. Metafísica V, 11, 1019a 2-4, 11-12.

470 Este asunto ha sido muy estudiado por los especialistas. Cfr. Patzig, G., «Theologie und Ontologie in der «Metaphysik» des Aristoteles» en Kant Studien LII, (1961), pp. 185-205; Décarie, V., L´objet de la Métaphysique selon Aristote, Vrin, Paris 1961; Frede, M., «The Unity of General and Special Metaphysics: Aristotle's Conception of Metaphysics» en Frede, M., Essays in Ancient Philosophy, University of Minnesota, Minneapolis 1987, pp. 81-95.

471 Natorp, P., «Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik», en Philosophische Monatshefte, nº 24 (1888), pp. 37-65, 540-574. Jaeger, W., Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung, Weidman, Berlin 1923. Traducción

al español: Aristóteles: Bases para la historia de su desarrollo intelectual, FCE, México 1946.

472 Cfr. Heidegger, M., Die Grundbegriffe der antiken Philosophie, Klostermann, Francfurt 1993; García Marqués, A., «¿Cómo hacer metafísica después de Heidegger y Quine?» en Daímon, suplemento 2 (2008), pp. 149-159.

473 Cfr. Heidegger, M., Die Grundbegriffe der antiken Philosophie, Gesamtausgabe, II, 22. Utilizo la traducción al italiano: I concetti fondamentali della filosofia antica, traducción de Gurisatti, G., edición a cargo de Volpi, F., Milán, Adelphi, 2000.

474 Heidegger, M., I concetti fondamentali della filosofia antica, pp. 74-79.

475 Heidegger, M., I concetti fondamentali della filosofia antica, p. 236.

476 Aristóteles, Metafísica, IV, 2,1003b 5-6.

477 Heidegger, M., I concetti fondamentali della filosofia antica, pp. 247-250.

478 Aristóteles, Metafísica, VI, 1,1026a 29ss. Heidegger, M., I concetti fondamentali della filosofia antica, pp. 409-410. Berti, E., «La interpretación heideggeriana de la metafísica de Aristóteles como ontoteología», p. 92.

479 Cfr. Heidegger, M., Introducción a la metafísica, Nova, Buenos Aires 1980.

480 Rorty, R., «La contingencia del yo» en CIS, p. 49.

481 Rorty, R., «Pragmatismo y religión» en El pragmatismo, una versión, p. 36.

482 Rorty, R., «Ironía privada y esperanza liberal», en CIS, p. 92. Ver también: «Heidegger, contingencia y pragmatismo» en EHO, p. 49; «Deconstrucción y circunvención» en EHO, p. 145; «Pragmatismo y religión» en El pragmatismo una versión, pp. 35-36.

483 Aristóteles, Protréptico, fr. 6. Utilizo la traducción italiana de Enrico Berti: Aristotele, Protreptico, Esortazione alla filosofia, a cura di E. Berti, Torino, Utet-Libreria, 2000.

484 Rorty, R., PMN, p. 335. (Cursivas del autor.)

485 Rorty, R., «Introducción» en CP, p. 58.

486 Alexander Nehamas ha sido uno de los primeros en analizar las posibilidades de Rorty para escapar al dilema del Protréptico. La conclusión final es que el neopragmatista sigue siendo un filósofo. Cfr. Nehamas, A., «Can We Ever Quite Change the Subject?: Richard Rorty on Science, Literature, Culture, and the Future of Philosophy» en Boundary 2, vol. 10, n. 3 (1982), p. 412.

487 Rorty, R., «Introducción» en CIS, p. 18. Para entender el concepto de utopía y su importancia en la literatura contemporánea consultar Sierra González, Á., Las utopías: del estado real a los estados soñados, Lerna, D.L., Barcelona 1987.

488 Rorty, R., «La contingencia de una comunidad liberal» en CIS, pp. 63-64.

489 Rorty, R., «Introducción» en CIS, p. 18.

490 Rorty, R., «La contingencia de la comunidad liberal» en CIS, pp. 79-80.

491 Rorty, R., «La contingencia del lenguaje» en CIS, p. 42. (Cursivas del autor.) Aquí se pone de manifiesto la apuesta radical de Rorty por el compromiso con la categoría de la contingencia. Cfr. Malachowski, A., Richard Rorty, Philosophy Now, Acumen, Reino unido 2002, pp. 97-114.

492 Para una exposición del concepto de causa que aquí se maneja consultar el texto de Giovanni Reale, Il concetto di filosofia prima e l´unità della Metafisica di Aristotele, pp. 34-37.

493 Aquí no se quiere defender que la metafísica se ciña exclusivamente a los límites de Parménides, Platón y Aristóteles, pero sí ofrecen, como se dijo con anterioridad, elementos o características de este saber que ya nunca perdería.

494 Aristóteles, Metafísica, IV, 2, 1003b 16-17.

495 Es posible también que Aristóteles haya considerado como primeras unas causas que en realidad no son primeras, porque podría haber otras que van más allá de ellas. Sin embargo, el hecho es que para el Estagirita eran primeras, porque cree que son causas de las demás causas y ellas no son causadas. Para ver esta definición de causa primera en Aristóteles consultar el texto ya citado de Enrico Berti, Struttura e significato della Metafisica di Aristotele, pp. 36-37.

496 Rorty, R., PMN, p. 335.

497 Rorty, R., «Introducción» en CP, p. 20.

498 Rorty, R., «Prefacio» en El pragmatismo, una versión, p. 7.

499 Aristóteles, Metafísica, IV, 2,1003a 33.

500 Aristóteles, Metafísica, IV, 2,1003a 33 -b 10.

501 Rorty, R., «Panrelacionismo» en El pragmatismo, una versión, p. 140.

502 Rorty, R., Rorty, R., «Un mundo sin substancias o esencias» en ¿Esperanza o conocimiento?, p. 48.

503 Rorty, R., «Panrelacionismo» en El pragmatismo, una versión, p. 140.

504 Rorty piensa que autores como Aristóteles o Kripke utilizan esta distinción modal para trazar la línea de separación entre esencia y accidente. Rorty, R., «Panrelacionismo» en El pragmatismo, una versión, p. 141.

505 Rorty, R., «Panrelacionismo» en El pragmatismo, una versión, p. 144. (Cursivas del autor).

506 Rorty, R., «Panrelacionismo» en El pragmatismo, una versión, p. 144.

507 Rorty, R., «Panrelacionismo» en El pragmatismo, una versión,

p. 145.

508 Como se puede apreciar, Richard Rorty reconoce en el nominalismo psicológico una vía de escape a la metafísica entendida como ontoteología. R., «Panrelacionismo» en El pragmatismo, una versión, p. 146. (Comillas del autor).

509 Rorty, R., «Panrelacionismo» en El pragmatismo, una versión, p. 141.

510 Rorty, R., «El idealismo del siglo xix y el textualismo del xx» en CP, p. 233.

511 Rorty, R., «Panrelacionismo» en El pragmatismo, una versión, p. 140.

512 Cfr. Rorty, R., «Panrelacionismo» en El pragmatismo, una versión, pp. 139-167. Reconozco que todavía no he encontrado la manera para hacer efectivo el lema del filósofo edificante que dice así: «Quizá el decir cosas no sea siempre decir cómo son las cosas. Quizá decir eso no sea un caso de decir cómo son las cosas. [...] debemos dejar de vernos a nosotros mismos como si que vemos esto, sin comenzar a vernos a nosotros mismos como si viéramos algo distinto». Rorty, R., PMN, p. 335. (Cursivas y comillas del autor). ¿Cómo se puede decir que cuando se dice esto: «Intento ofrecer un vislumbre de cómo sería la filosofía si nuestra cultura estuviera completamente secularizada, si desapareciese del todo la obediencia a una autoridad no humana» (proposición de Rorty), no se está diciendo que esto es así? ¿Qué se está diciendo entonces? ¿cómo se puede decir algo, sin decir cómo son las cosas? o ¿cómo puedo decir cosas sin decir nada?

513 Rorty, R., «Panrelacionismo» en El pragmatismo, una versión, p. 140.

514 Rorty, R., «Panrelacionismo» en El pragmatismo, una versión, p. 140.

515 Rorty, R., «Panrelacionismo» en El pragmatismo, una versión, p. 160.

516 Rorty, R., «La contingencia del lenguaje» en CIS, p. 25.

517 Rorty, R., «Hilary Putnam y la amenaza del relativismo» en TP, p. 63. (Comillas del autor).

518 Cfr. Rorty, R., El pragmatismo, una versión, p. 47.

519 Rorty, R., «La contingencia del lenguaje» en CIS, pp. 30-33.

520 Rorty, R., «La contingencia del lenguaje» en CIS, p. 31.

521 Rorty, R., «La contingencia del lenguaje» en CIS, p. 34.

522 Rorty, R., «La contingencia del lenguaje» en CIS, p. 35.

523 Rorty, R., «La contingencia del lenguaje» en CIS, p. 36.

524 Rorty, R., «La contingencia del lenguaje» en CIS, p. 37.

525 Rorty, R., «La contingencia del lenguaje» en CIS, p. 38.

526 Rorty, R., «La contingencia del lenguaje» en CIS, p. 39.

527 Rorty, R., «La contingencia del lenguaje» en CIS, p. 39.

528 Rorty, R., «La contingencia del lenguaje» en CIS, p. 41.

529 Rorty, R., Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache, publicado por primera vez en Philosophie und Zukunft, Fráncfort 2000, pp. 122-136. Traducción al español: «Para Hans-Georg Gadamer, en su centenario», en «El ser que puede ser comprendido es lenguaje». Homenaje a Hans-Georg Gadamer, Síntesis, Madrid 2003, p. 45.

530 Rorty, R., «La contingencia del lenguaje» en CIS, p. 35. Cfr. Calder, G., Rorty, Alianza editorial, Madrid 2003, pp. 46-72.

531 Rorty, R., «La contingencia del yo» en CIS, p. 46.

532 Norman Geras ha cuestionado el supuesto antiesencialismo de Richard Rorty respecto a la naturaleza humana. Para este autor, a pesar del antiesencialismo profesado por el neopragmatismo, Rorty se apoya en cierta concepción de la naturaleza humana: la

socialización del yo y la susceptibilidad al sufrimiento de uno mismo y de los demás. Cfr. Geras, N., «That Most Complex Being» en Solidarity in the Conversation of Humankind: The Ungroundable Liberalism of Richard Rorty, Verso, London 1995, pp. 47-70. Recopilado por Alan Malachowski en Richard Rorty, vol. 3, pp. 215-231.

533 Rorty, R., «La contingencia del yo» en CIS, p. 50.

534 Rorty, R., «Freud y la reflexión moral» en EHO, p. 201.

535 Rorty, R., «La contingencia del yo» en CIS, p. 50.

536 Rorty, R., «La contingencia del yo» en CIS, p. 51.

537 Rorty, R., «La contingencia del yo» en CIS, p. 52.

538 Rorty, R., «La contingencia del yo» en CIS, pp. 52-53.

539 Rorty, R., «La contingencia del yo» en CIS, p. 53.

540 Rorty, R., «La contingencia del yo» en CIS, pp. 54-55.

541 Rorty, R., «La contingencia del yo» en CIS, p. 56. En «Freud y la reflexión moral» en EHO, Richard Rorty prefiere la interpretación de Freud que nos proporciona el abandono de «una versión desnuda del sí mismo», desarrollando una «tolerancia de las ambigüedades», p. 213.

542 Rorty, R., «La contingencia del yo» en CIS, p. 61.

543 Rorty, R., «La contingencia del yo» en CIS, p. 53. (Cursivas del autor.)

544 Rorty, R., «La contingencia del yo» en CIS, p. 59.

545 Rorty, R., «Freud y la reflexión moral» en EHO, p. 217.

546 Rorty, R., «La prioridad de la democracia sobre la filosofía» en ORT, p. 241.

547 Rorty, R., «Pragmatismo, relativismo e irracionalismo» en CP,

p. 247.

548 Bernstein, R., «Richard Rorty's Deep Humanism», p. 22.

549 Rorty, R., «Comments on Jeffrey Stout's Democracy and Tradition» (paper delivered at the anual meeting of the American Academy of Religión, Atlanta, GA, November 23, 2003. (La traducción es mía).

550 Rorty, R., PMN, p. 149.

551 Rorty, R., PMN, p. 165.

552 Habermas, J., «Richard Rorty's Pragmatic Turn» en Rorty and His Critics, pp. 31-64. Traducción al español: «El giro pragmático de Richard Rorty» en Rorty, R./Habermas, J., Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?, p. 93.

553 Rorty, R., «Introducción» en CP, p. 58.

554 Rorty, R., PMN, p. 149.

555 Versényi, L., Socratic Humanism, Cambridge University Press, London 1963, pp. 5-6. Esta obra presenta una posición favorable a los sofistas y al pensamiento pre-platónico. La obra de Versényi es la fuente que el propio Rorty utiliza para exponer su idea del humanismo en el neopragmatismo. Cfr. nota al pie 39 de Rorty, R., PMN, p. 149.

556 Homilía del Cardenal Ratzinger en la misa previa al cónclave, 18 abril, Roma 2005.

557 Rorty, R., Un´etica per i laici, Bollati Boringhieri editore, Torino 2008. Traducción al español: Una ética para laicos, Katz editores, Argentina 2009, p. 18.

558 Rorty, R., «Introducción» en CIS, p. 18.

559 Rorty, R., «Introducción» en TP, p. 11.

560 Rorty, R., «La verdad sin correspondencia» en ¿Esperanza o conocimiento?, p. 15.

561 Rorty, R., «La verdad sin correspondencia» en ¿Esperanza o conocimiento?, pp. 7-15. La bibliografía sobre la concepción política de Rorty es muy rica, debido a sus provocativas afirmaciones. Él intenta abandonar la teoría en favor de la práctica. En este sentido, la filosofía debería mantenerse al margen de la política, lo mismo que la religión. Cfr. Festenstein, M., «Pragmatism, Social Democracy and Political Argument» en Richard Rorty: Critical Dialogues, Cambridge Polity Press, Cambridge 2001, pp. 203-218. Recopilado por Alan Malachowski en Richard Rorty, vol. 3, pp. 141-153.

562 Rorty, R., «La contingencia de una comunidad liberal» en CIS, pp. 63-64. Cfr. Mouffe, C., (ed.), Deconstruction and Pragmatism, Routledge, London 1996, pp. 1-12. Recopilado por Alan Malachowski en Richard Rorty, vol. 3, «Deconstruction, Pragmatism and the Politics of Democracy», pp. 115-125. La estrategia para no caer en la contradicción consiste en llevar a cabo una crítica del concepto de razón, pero sólo en el ámbito privado. Cfr. McCarthy, T., «Private Irony and Public Decency: Richard Rorty's New Pragmatism» en Critical Inquiry, vol. 16, n. 2 (1990), pp. 355-370. Recopilado por Alan Malachowski en Richard Rorty, vol. 3, pp. 179-214.

563 Rorty, R., «La prioridad de la democracia sobre la filosofía» en ORT, p. 243.

564 Rorty, R., «La contingencia de una comunidad liberal» en CIS, pp. 65. 72.

565 Rorty, R., «Habermas, Derrida y las funciones de la filosofía» en TP, p. 359. Markar Melkonian ha analizado esta noción de libertad con la idea de John Stuart Mill, en la que la autoridad de la ley debería intervenir exclusivamente cuando la realización de un deseo privado de un individuo interfiriese la realización privada de otro. Cfr. Melkonian, M., «Rorty on Liberty and Democracy» en Richard Rorty's Politics: Liberalism at the End of the American Century, New York Humanity Books/Prometheus, New York 1999, pp. 63-84. Recopilado por Alan Malachowski en Richard Rorty, vol. 3, pp. 95-109. La profesora Gordillo, experta en pragmatismo, ha analizado el concepto de libertad en Mill; cfr. Gordillo Álvarez-Valdés, L., Sobre la libertad de J. Stuart Mill: análisis y comentarios,

colección filosófica, Ediciones Isabor-AVK Verlag, Murcia 2004.

566 Esta es la razón por la que se sirve mal a una sociedad liberal cuando se intenta dotarla de «fundamentos filosóficos». Cfr. Rorty, R., «La contingencia de una comunidad liberal» en CIS, p. 71. Joaquín Jareño ha mostrado las paradojas a las que conduce el antifundamentalismo político para una sociedad que pretende albergar la libertad como reconocimiento de la contingencia. Cfr. Jareño, J., «Egoism, Coexistence, and the Possibility of Altruism: A Rortyan Failure» en: G. Gasser, Ch. Kanzian, E. Runggaldier (eds.): Cultures: Conflict, Analisis, Dialogue. Austrian Ludwig Wittgenstein Society, Kirchberg am Wechsel 2006, pp.11-13.

567 Rorty, R., «La contingencia de una comunidad liberal» en CIS, p. 65.

568 Charles B. Guignon ha afirmado que Rorty presenta algún tipo de cosmovisión después del final de la filosofía. En este caso, el neopragmatista presenta una visión apocalíptica después del final de la filosofía, que consiste en la definitiva autonomía y liberación de cualquier autoridad que se reduce en un concepto abstracto de libertad. Cfr. Guignon, Charles B., «On saving Heidegger from Rorty» en Philosophy and Phenomenological Research, vol. 46, n. 3, 1986, pp. 401-417. Recopilado por Alan Malachowski en Richard Rorty, vol. 4, pp. 79-93. José Manuel Bermudo afirma: «[Rorty] no se resiste a la pasión metafísica de ser profeta, así sea como figura profética del vacío». Bermudo, José M., «Richard Rorty o el miedo a la Ilustración», en Estudios de Filosofía, Universidad de Antioquia, Medellín (Colombia) nº 14 (1996), p. 73.

569 Rorty, R., «La filosofía como ciencia, como metáfora y como política» en EHO, p. 37.

570 Eduardo Mendieta, que ha considerado al neopragmatismo de Rorty como una nueva metanarrativa, dice lo siguiente: «Como los grandes pensadores de la filosofía occidental, él [Rorty] nos ha ofrecido una gran meta-narrativa. Rorty fue un meta-filósofo, para quien el meta-relato más importante es el de la filosofía como lucha contra dioses, fetiches y mitos que han subyugado y humillado al hombre. A la vez, esta meta-narración tiene como columna básica la centralidad de la capacidad de persuadir mediante el juego de dar y

recibir razones, razones que expanden el círculo de aquellos que debemos considerar dialogantes. En esta expansión de nuestro círculo de conversación la imaginación tiene prioridad sobre la razón». Mendieta, E., «Elogio a la herejía: el ateísmo radical de Rorty» en Ideas y valores, nº 138 (Diciembre 2008), p. 17.

571 Rorty, R., Cuidar la libertad, p. 165.

572 Aristóteles, Metafísica, I, 1, 980a 1.